

953
HAN
E
1977

Nova Clio

A História e Seus Problemas

*Coleção dirigida por Robert Boutruche, professor
na Sorbonne e por Paul Lemerle, professor
no Collège de France*

EXPANSÃO MUÇULMANA (Séculos VII-XI)

CIP-Brasil. Catalogação-na-Fonte.
Câmara Brasileira do Livro, SP

Mantran, Robert.
M251e A expansão muçulmana: séculos VII-XI; tradução de
Trude von Laschan Solstein. São Paulo, Pioneira,
1977.

(Biblioteca Pioneira de ciências so-
ciais. História. Série nova Clio)

Bibliografia.

1. Império Islâmico - História 2. Países islâmi-
cos I. Título.

77-0859

17. CDD-909.09176701
18. -909.091767101

Índices para catálogo sistemático:

1. Expansão muçulmana : Idade Média : História
909.09176701 (17.) 909.091767101 (18.)
2. Idade Média : Muçulmanos : História 909.09176701 (17.)
909.091767101 (18.)
3. Império Islâmico : Idade Média : História
909.09176701 (17.) 909.091767101 (18.)
4. Muçulmanos : Idade Média : História 909.09176701 (17.)
909.091767101 (18.)

BIBLIOTECA PIONEIRA DE CIÊNCIAS SOCIAIS
HISTÓRIA

Conselho Diretor

Eduardo D'Oliveira França
Hector Hernan Bruit
José Gentil da Silva
José Roberto do Amaral Lapa
José Sebastião Witter
Luis Lisanti
Manuel Nunes Dias
Maria Luiza Marcilio
Regis Duprat

SÉRIE "NOVA CLIO"

Orientação

Luis Lisanti

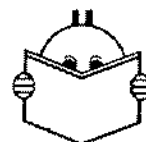
Supervisão Editorial

João Pedro Mendes

ROBERT MANTRAN
*Professor na Faculdade de Letras
e Ciências Humanas de Aix-en-Provence*

EXPANSÃO MUÇULMANA
(Séculos VII-XI)

Tradução de
Trude Von Laschan Solstein



LIVRARIA PIONEIRA EDITORA
São Paulo

0143245

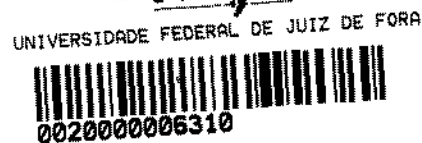
Titulo do original em francês
L'Expansion Musulmane
(VII^e-XI^e Siècles)

© Copyright

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
1969

Capa
Jairo Porfírio

Nenhuma parte dos
os meios empregados
reprodução em disco
Editora. Aos infratores
122-130 da Lei nº 5

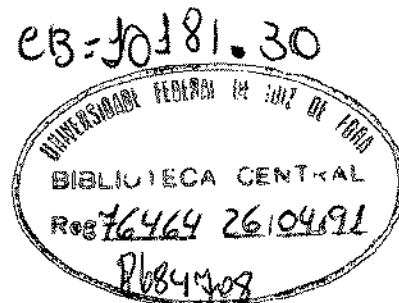


1977

Todos os direitos reservados por
ENIO MATHEUS GUAZZELLI & CIA. LTDA.

02515 — Praça Dirceu de Lima, 313
Telefone: 266-0926 — São Paulo

Impresso no Brasil
Printed in Brazil



CDC / UFJF
Inventário
2003

ÍNDICE

PREFÁCIO..... 5

Primeira parte

I. <i>Bibliografia</i>	
I — Obras de referência. — Gerais.....	9
II — Arábia e Oriente pré-islâmicos.....	11
III — Maomé. — Corão. — Teologia mística.....	12
IV — Direito. — Vida social e política.....	14
V — Literatura. — Ciências.....	15
VI — Arte e Arqueologia.....	16
VII — Época dos primeiros califas e dos omíadas.....	17
VIII — Os abássidas até meados do século XI.....	20
IX — Os fatímidas.....	23
X — África do Norte e Espanha.....	24
Principais revistas orientalistas.....	25
II. <i>Quadros cronológicos</i>	27
I — Período pré-islâmico.....	27
II — Maomé e a pregação do Islã.....	27
III — Os primeiros califas. A conquista árabe.....	28
IV — Os omíadas (661-750).....	29
V — Os abássidas. O Oriente Próximo até meados do século XI.....	31
VI — A Espanha e a África do Norte, de meados do século VIII ao fim do século XI.....	34
A) Espanha.....	34
B) África do Norte.....	35
Genealogia de Maomé.....	37

Segunda parte

ESTADO ATUAL DOS CONHECIMENTOS CARACTERÍSTICAS GERAIS APRESENTAÇÃO DAS QUESTÕES FUNDAMENTAIS

INTRODUÇÃO	45
<i>Capítulo 1. — Da Arábia pré-islâmica à morte de Maomé</i>	49
A) A Arábia pré-islâmica	49
B) Maomé	56
A revelação e o início da pregação	59
C) Maomé em Medina	64
D) Os últimos anos de Maomé e a expansão muçulmana na Arábia (628-632)	68
E) A religião muçulmana e suas disposições práticas	71
<i>Capítulo 2. — A primeira expansão muçulmana fora da Arábia e a organização do califado</i>	77
A) Revoltas e pacificação	77
B) A expansão fora da Arábia	79
1) Conquista da Mesopotâmia	80
2) Conquista da Palestina e da Síria	81
3) Conquista do Egito	83
C) A organização do império muçulmano	84
D) O califado de Otman	89
E) O califado de Ali	92
<i>Capítulo 3. — Os omíadas: o império árabe</i>	95
A) A nova orientação política e as dificuldades do regime	98
1) As reformas de Moawiya	98
2) Os conflitos internos	100
B) Segunda expansão muçulmana	104
1) As campanhas contra Constantinopla	104
2) As expedições à Transoxiana e em direção à Índia	106
3) A conquista da África do Norte e da Espanha	107
C) A administração do império omíada	109
1) O governo central e as províncias	109
2) Terras e finanças	111
3) Vida social e econômica	113
D) O fim da dinastia omíada	116
<i>Capítulo 4. — Os abássidas: o império muçulmano</i>	119
A) O apogeu do califado abássida	122
1) O papel dos primeiros califas	123
2) Morazilismo contra a ortodoxia	125
B) O governo e as instituições governamentais	127
1) O califa	127
2) O vizir. A administração. O exército	128
C) A vida econômica	130
1) O comércio	130

2) A cidade	133
3) O campo	134
D) Vida intelectual e artística	135
1) As ciências	136
2) Literatura e ciências religiosas	138
E) O início da decadência abássida	141
1) As insurreições	141
2) Os emirados autônomos	143

Capítulo 5. — O século X, século das transformações, xiismo contra sunismo

A) O triunfo do xiismo: qármatas e fatímidas	146
1) A doutrina	146
2) Os qármatas	148
3) Os fatímidas	150
4) A decadência abássida	153
B) O revezamento sunita no Ocidente: os omíadas da Espanha	155
1) A expansão muçulmana na Espanha	155
2) O emirado de Córdova	156
3) O apogeu da Espanha muçulmana. O califado de Córdova	157
C) Unidade e diversidade do mundo muçulmano no século X	162
1) Os fatores de unidade	162
2) Os fatores de diversidade	164

Capítulo 6. — O fim de um mundo árabe (primeira metade do século XI)

1) As ofensivas cristãs	167
2) O Oriente abássida	168
3) O califado fatímida	169
a) Egito e Síria	169
b) África do Norte	171

Terceira parte

PROBLEMAS, ENFOQUES E PERSPECTIVAS DE PESQUISAS

INTRODUÇÃO. — Considerações gerais sobre os problemas da história muçulmana

Capítulo 1. — Os problemas religiosos

A) A preeminência dos problemas religiosos	181
B) As interpretações divergentes. Origens e consequências	182
C) A codificação ortodoxa	187

Capítulo 2. — Governo e administração

A) O califado	192
1) Teorias e doutrinas	192
2) Evolução histórica	193
3) Designação do califa	195
4) Deveres do califa	197

B) Os meios de governo	198
1) Os agentes superiores da administração	198
2) A organização judiciária	200
3) O exército	203
<i>Capítulo 3. — A sociedade árabe-muçulmana</i>	205
A) Constituição de uma sociedade nova	206
B) Os "mawali"	209
C) Os protegidos ("dhimi")	212
D) Os habitantes da cidade	217
E) Os camponeses	219
<i>Capítulo 4. — A expansão econômica</i>	223
A) Evolução da vida econômica dos países muçulmanos	223
B) Concepções comerciais	228
C) O exército e "iqta"	229
D) "Waqf" e "habus"	232
E) Economia agrária	233
F) As cidades: ofícios e mercadores	235
<i>Capítulo 5. — Aspectos da expansão intelectual e artística</i>	243
A) Língua árabe e expansão intelectual	243
B) Arte e expansão artística	246
CONCLUSÃO	251
ÍNDICE REMISSIVO	253
ÍNDICE DOS MAPAS	X

ÍNDICE DOS MAPAS

MAPA 1. — A Arábia e o Oriente Próximo no tempo de Maomé e dos primeiros califas	57
MAPA 2. — A expansão muçulmana do império omíada, de 661 a 750	96-97
MAPA 3. — O império abássida no Oriente, de meados do século VIII ao X	120-1
MAPA 4. — A Espanha e a África do Norte, de fins do século VIII a meados do século XI	158-9
MAPA 5. — Rotas comerciais, do século VIII ao IX	226-7

PREFÁCIO

Destina-se este livro tanto a conhecedores dos problemas do mundo muçulmano medieval, como a leitores não-orientalistas, curiosos de conhecê-los. Conforme indica o título *Expansão Muçulmana (Séculos VII a XI)*, seu conteúdo procura, antes de tudo, exprimir o fenómeno constituído pelo Islã em seu início: uma força espantosa, que revelou sua pujança conquistadora, bem como suas aptidões para dominar as preocupações econômicas e desenvolver uma civilização nova e brilhante, em suma, uma expansão.

Para a exposição deste assunto e dos problemas que levanta, indicamos na Primeira Parte dados bibliográficos e cronológicos e achamos útil expor na Segunda o estado dos nossos conhecimentos, ou melhor, reproduzir os fatos essenciais da história muçulmana até meados do século XI, realçando especialmente os pontos ou fatores que se nos afiguraram mais importantes e que permitem um melhor apanhado desta história. Por este motivo, tratamos amplamente da vida e pregação de Maomé, bem como da história do Islã, em seus primórdios, sem a qual não se pode compreender a sequência dos acontecimentos. Da mesma forma, insistimos na instalação dos organismos governamentais, nas oposições religiosas e transformações do mundo muçulmano, mais do que nos acontecimentos políticos e militares, por exprimirem essencialmente o nascimento e a evolução de uma sociedade nova, a sociedade muçulmana que, na época, firmou sua supremacia sobre o Velho Mundo.

A fim de facilitar a leitura da história "factual", a Bibliografia é seguida de quadros cronológicos, com a sequência dos principais acontecimentos da história muçulmana.

O espírito da coleção teria exigido que, na Terceira Parte, fossem expostos e discutidos os grandes problemas do mundo muçulmano e indicadas as direções de pesquisas. Isto ter-nos-ia levado a tratar de *toda* a história do mundo muçulmano medieval, tanto ela é nova e complexa. Além disso, tal tarefa teria exigido de nós uma cultura "islâmica" que em absoluto não possuímos,

devido ao grande número existente de estudos, artigos, livros publicados, bem como ao fato da história muçulmana continuar a ser obra de especialistas que, com frequência demasiada, se fixam num domínio restrito, e de esta história geralmente ter sido vista através de uma lupa. Foi só muito recentemente que certos problemas de ordem econômica e social começaram a ser abordados e os estudos tornaram-se mais amplos, apelando para comparações externas ao Islã ou para um esforço de análise, incidente em períodos mais longos, de maneira a obter-se uma visão mais nitida da evolução dos fenômenos.

Nestas condições, a menos que se seja um enciclopedista, não seria possível abordar, discutir e elucidar todos os problemas. Contentamo-nos com a apresentação dos principais em sua evolução, fazendo o ponto de certas discussões em curso, enfim, com sugerir hipóteses de trabalho e perspectivas de pesquisas que nos parecem primordiais.

Não demos uma importância particular à bibliografia, nem fizemos sobre ela quaisquer comentários críticos. Este trabalho foi feito por Jean Sauvaget, já lá vão 25 anos¹. Para ele remetemos o leitor, por constituir a verdadeira introdução à história do mundo muçulmano medieval. Ninguém poderia dispensar-se de consultá-lo.

Enfim, não esqueçamos que esta obra trata da história de uma civilização completamente diferente das civilizações que nos são familiares. Portanto, é conveniente fazer abstração de certos conceitos, de certas tradições "ocidentais", admitir que outros homens, além dos europeus, puderam prestar sua contribuição ao progresso do homem. A civilização muçulmana medieval foi suficientemente brilhante e útil à humanidade para que os árabes e os muçulmanos não sejam os únicos a dela se orgulhar².

1. Bibl. n.º [61] : Jean Sauvaget, *Introduction à l'Histoire de l'Orient Musulman*, edição refeita e completada por Claude Cahen, Paris, 1961. Recomendamos muito a tradução inglesa desta 2ª edição (Univ. of California Press, 1965), por ser bem mais atualizada do que a edição francesa.

2. Via de regra, os nomes próprios foram transcritos do original, excetuando-se : Maomé, omíadas (dinastia árabe fundada por Omeyya) e outros, cuja adaptação ao vernáculo passou a ser de uso corrente (N. do T.).

primeira parte

BIBLIOGRAFIA

QUADROS CRONOLÓGICOS

I

BIBLIOGRAFIA¹

I — OBRAS DE REFERÊNCIA. — GERAIS

- [1] AMARI (M.), *Storia dei Musulmani di Sicilia*, nova edição por C. NALLINO, 3 vols., Catânia, 1933-1939.
- [2] BERCHEM (M. VAN), *Corpus Inscriptionum Arabicarum (C.I.A.)*, com a colaboração de M. SOBERNHEIM, C. WIET, E. HERZFELD, HALIL EDHEM. 1ª parte: *Égypte*, I, Cairo, 1894-1903; *Égypte*, II, Cairo, 1929-1930. 2ª parte: *Syrie du Nord*, I, Cairo, 1909; *Syrie du Nord*, II, 2 vols., Cairo, 1954-1956; *Syrie du Sud*, 3 vols., Cairo, 1929-1949. 3ª parte: *Asie Mineure*, I, Cairo, 1910-1917.
- [3] BOUSQUET (G.), *Les Berbères*, Paris, 1955.
- [4] BRÉHIER (L.), *Le Monde Byzantin. T.I: Vie et Mort de Byzance*, Paris, 1947.
- [5] BROCKELMANN (C.), *Histoire des Peuples et des États Islamiques*, Paris, 1949.
- [6] CAHEN (C.), "L'Histoire Économique et Sociale de l'Orient Musulman Médiéval", em *Studia Islamica*, III, 1955.
- [7] CHAUVIN (V.), *Bibliographie des Ouvrages Arabes et Relatifs aux Arabes*, Liège, 1892.
- [8] DESPOIS (J.), *L'Afrique du Nord*, Paris, 1949.
- [9] DIHEL (C.) e MARÇAIS (G.), *Le Monde Oriental de 395 à 1081*, 2ª ed., Paris, 1945.
- [10] BIROT (P.) e DRESCH (J.), *La Méditerranée et le Moyen-Orient. T.I: L'Afrique du Nord*; t.II: *Le Moyen-Orient*, 2 vols., Paris, 1956.
- [11] *Encyclopédie de l'Islam*, 1ª ed., 4 vols. + suplemento, Leiden-Paris, 1913-1935; 2ª ed. (em curso de publicação, letras A-H), Leiden-Paris, 1954-1968.
- [12] ETTINGHAUSEN (R.), *A Selected and Annotated Bibliography of Books and Periodicals in Western Languages Dealing with the Near and Middle East*, Washington, 1952.
- [13] GABRIELI (F.), *Gli Arabi*, Roma, 1957; trad. fr.: *Les Arabes*, Paris, 1963.
- [14] GARDET (L.), *Connaître l'Islam*, Paris, 1958.
- [15] GAUDEFRY-DEMOMBYNES (M.), *Les Institutions Musulmanes*, 5ª ed., Paris, 1950.
- [16] GAUDEFRY-DEMOMBYNES (M.) e PLATONOV (S.), *Le Monde Musulman et Byzantin jusqu'aux Croisades*, Paris, 1931.
- [17] GIBB (H. A. R.), *Mohammedanism, an Historical Survey*, Londres, 1953.
- [18] GIBB (H.A.R.), "An Interpretation of Muslim History", em *Cahiers d'Histoire Mondiale*, I, 1953.
- [19] GONZÁLEZ-PALENCIA (A.), *Historia de la España Musulmana*, 4ª ed., Barcelona, 1948.
- [20] GROUSSET (R.), *Histoire de l'Arménie jusqu'en 1071*, Paris, 1947.
- [21] GROUSSET (R.), AUBOYER (J.) e BUHOT (J.), *L'Asie Orientale des Origines au XV^e Siècle*, Paris, 1945.

¹ Para facilitar ao leitor a consulta das obras, excluímos desta bibliografia os trabalhos em línguas orientais (árabe, persa, turco e outras) que não tiveram edição em nenhuma língua européia.

- [22] GRUNEBaum (G. E. von), *Medieval Islam*, 2ª ed., Chicago, 1954; trad. fr.: *L'Islam Médiéval*, Paris, 1962.
- [23] GRUNEBaum (G. E. von), "Der Islam: Seine Expansion im Nahen und Mittleren Osten, Afrika und Spanien", em *Propyläen — Weltgeschichte*, Berlim, 1963.
- [24] HALPHEN (L.), *Les Barbares, des Grandes Invasions aux Conquêtes Turques du XI^e Siècle*, 5ª ed., Paris, 1948.
- [25] HAMIDULLAH (M.), *Introduction to Islam*, Paris, 1958.
- [26] HAZARD (H. W.) e COOKE (H. L.), *Atlas of Islamic History*, Princeton, 1951.
- [27] HEYD (W.), *Histoire du Commerce du Levant au Moyen Age*, trad. de F. RAYNAUD, 2ª ed., Leipzig, 1923.
- [28] *Historical Atlas of the Muslim Peoples*, Djambatan-Amsterdã, 1957.
- [29] HFTTI (P. K.), *History of the Arabs*, 6ª ed., Londres, 1956.
- [30] HFTTI (P. K.), *A History of Syria, including Lebanon and Palestine*, Londres, 1951.
- [31] JULIEN (Ch.-A.), *Histoire de L'Afrique du Nord*, 2ª ed., t. II revisito por R. LE TOURNEAU, Paris, 1951.
- [32] KAMMERER (A.), *La Mer Rouge. L'Abyssinie et L'Arabie depuis l'Antiquité. Essai d'Histoire et de Géographie Historique*, 2 vols., Cairo, 1935.
- [33] LAMMENS (H.), *La Syrie, Précis Historique*, 2 vols., Beirute, 1921.
- [34] LAMMENS (H.), *L'Islam, Croyances et Institutions*, 2ª ed., Beirute, 1941.
- [35] LANDAU (R.), *Islam and the Arabs*, Londres, 1958.
- [36] LANE POOLE (S.), *The Muhammedan Dynasties*, Londres, 1894.
- [37] LANE POOLE (S.), *A History of Egypt*, Londres, 1925.
- [38] LÉVI PROVENÇAL (E.), *Histoire de l'Espagne Musulmane*, 3 vols., Paris, 1940-1947.
- [39] LEWIS (A. R.), *Naval Power and Trade in the Mediterranean, A. D. 500-1100*, Oxford, 1951.
- [40] LEWIS (B.), *Les Arabes dans l'Histoire*, Bruxelas, 1958.
- [41] LEWIS (B.) e HOLT (P. M.), *Historians of the Middle East*, vol. IV de: *Historical Writings of the Peoples of Asia*, Londres, 1962.
- [42] MACRO (E.), *Bibliography of the Arabian Peninsula*, Univ. of Miami Press, 1958.
- [43] MARÇAIS (G.), *La Berbérie Musulmane et l'Orient au Moyen Age*, Paris, 1946.
- [44] MARGOLIOUTH (D. S.), *Lectures on Arabic Historians*, Calcutã, 1930.
- [45] MASPERO (J.) e WIET (G.), *Matériaux pour Servir à la Géographie de l'Égypte*, Cairo, 1914.
- [46] MASSÉ (H.), *L'Islam*, 5ª ed., Paris, 1948.
- [47] MASSÉ (H.), *Croyances et Coutumes Persanes*, 2 vols., Paris, 1938.
- [48] MAYER (L. A.), *Bibliography of Moslem Numismatics, India Excepted*, 2ª ed. Londres, 1954.
- [49] MINORSKY (V.), "Les Études Historiques et Géographiques sur la Perse", em *Acta Orientalia*, 1932, 1937, 1951.
- [50] NICHOLSON (R. A.), *A Literary History of the Arabs*, 2ª ed., Cambridge, 1930.
- [51] NIELSEN (D.), *Handbuch des Altarabischen Altertumskunde*, Copenhagen, 1927.
- [52] OSTROGORSKY (G.), *Histoire de l'État Byzantin*, Paris, 1956.
- [53] PAREJA (F. M.), BAUSANI (A.) e HERTLING (L.), *Islamologia*, Roma, 1952-1954.
- [54] PARET (R.), *Die Geschichte des Islams im Spiegel der Arabischen Volksliteratur*, Tübingen, 1927.
- [55] PEARSON (J. D.), *Index Islamicus. A Catalogue of Articles on Islamic Subjects Published in Periodical and Other Collective Publications during the Years 1906-1955*, Cambridge, 1958.
- [56] PEARSON (J. D.), *Index Islamicus. Suplemento 1956-1960*, Cambridge, 1962.
- [57] PERROY (E.), *Le Moyen Age* (col. "Histoire Générale des Civilisations", t. III), 5ª ed., Paris, 1965.
- [58] PFANNMULLER (G.), *Handbuch der Islam-Literatur*, Berlim, 1923.
- [59] COMBE (E.), SAUVAGET (J.) e WIET (G.), *Répertoire Chronologique d'Épigraphie Arabe (R.C.E.A.)*, 16 vols. (de 746 a 1360), Cairo, 1931-1964.
- [60] ROSENTHAL (F.), *A History of Muslim Historiography*, Leiden, 1952.
- [61] SAUVAGET (J.), *Introduction à l'Histoire de l'Orient Musulman; Éléments de Bibliographie*, 2ª ed., refundida e completada por C. CAHEN, Paris, 1961. Edição inglesa (completando a 2ª ed. fr.): *Introduction to the History of the Muslim East*, University of California Press, 1965.
- [62] SAUVAGET (J.), *Alep, Essai sur le Développement d'une Grande Ville Syrienne des Origines au Milieu du XIX^e Siècle*, Paris, 1941.
- [63] SAUVAIRE (H.), "Matériaux pour Servir à l'Histoire de la Numismatique et de la Métrologie Musulmane", em *Journal Asiatique*, 1879-1885.
- [64] SCHWARZ (P.), *Iran im Mittelalter Nach den Arabischen Geographen*, 9 vols., Leipzig, 1896-1936.
- [65] SLANE (M. G. de), *Ibn Khallikân Biographical Dictionary*, 4 vols., Paris-Londres, 1843-1871.
- [66] SOURDEL-THOMINE (J.), "Quelques Étapes et Perspectives de l'Épigraphie Arabe", em *Studia Islamica*, XVII, 1962.
- [67] SPULER (B.), *Geschichte der Islamischen Länder. T. I.: Die Chalifenzeit: Entstehung und Zerfall des Islamischen Weltreiches*, Leiden, 1952. Edição inglesa: *The Muslim World. Parte I: The Age of the Caliphs*, Leiden, 1960.
- [68] SPULER (B.), *Iran in Früh-Islamischer Zeit (VII.-XI. Jahrh.)*, Wiesbaden, 1952.
- [69] SPULER (B.) e FORRER (L.), *Der Vordere Orient in Islamischer Zeit*, Berna, 1954.
- [70] STRECK (M.), *Die Alte Landschaft Babylonien Nach den Arabischen Geographen*, Berlim, 1900-1901.
- [71] TERRASSE (H.), *Histoire du Maroc des Origines à l'Établissement du Protectorat Français*, 2 vols., Casablanca, 1949-1950.
- [72] VAJDA (G.), *Répertoire des Catalogues des Manuscrits Arabes*, Paris, 1949.
- [73] VASILIEV (A. A.), *Histoire de l'Empire Byzantin*, 2 vols., Paris, 1932.
- [74] WAARDENBOURG (J. J.), *L'Islam dans le Miroir de l'Occident*, Paris-Haia, 1963.
- [75] WIET (G.), *Précis de l'Histoire d'Égypte*, t. II, Cairo, 1932.
- [76] WIET (G.), *L'Égypte Arabe. De la Conquête Arabe à la Conquête Ottomane, 642-1517. T. IV de l'Histoire de la Nation Égyptienne*, dirigida por G. HANOTAUX, Paris, 1937.
- [77] WILSON (A. T.), *A Bibliography of Persia*, Londres, 1930.
- [78] ZAMBAUR (E. de), *Manuel de Généalogie et de Chronologie pour l'Histoire de l'Islam*, Hanôver, 1927.

II — ARÁBIA E ORIENTE PRÉ-ISLÂMICOS

- [79] ABEL (F.-M.), *Histoire de la Palestine depuis la Conquête d'Alexandre jusqu'à l'Invasion Arabe*, 2 vols., Paris, 1952.
- [80] CHARLES (H.), *Le Christianisme des Arabes Nomades sur le Limes et dans le Désert Syro-Mésopotamien aux alentours de l'Hégire*, Paris, 1936.
- [81] CHRISTENSEN (A.), *L'Iran sous les Sassanides*, 2ª ed., Paris, 1944.
- [82] *Corpus Inscriptionum Semiticarum*: inscrições da Arábia do Sul, 6 vols., 1889-1932; inscrições safáiticas, 1 vol., 1950-1951.
- [83] DEVRESSE (R.), "Arabes Persans et Arabes Romains", em *Vivre et Penser*, 2ª série, 1942.

- [84] DEVREESE (R.), *Le Patriarcat d'Antioche depuis la Paix de l'Église jusqu'à la Conquête Arabe*, Paris, 1945.
- [85] DUSSAUD (R.), *Topographie Historique de la Syrie Antique et Médiévale*, Paris, 1927.
- [86] DUSSAUD (R.), *La Pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris, 1955.
- [87] FARES (B.), *L'Honneur chez les Arabes avant l'Islam*, Paris, 1932.
- [88] GHIRSHMANN (R.), *L'Iran des Origines à l'Islam*, Paris, 1951.
- [89] AL-HAMDANI, *Kitāb al-Iklīl*, vol. VIII, ed. A. M. de SAINT-ÉLIE, Bagdā, 1931. Trad. inglesa por N. A. FARIS. *The Antiquities of South Arabia*, Princeton, 1938.
- [90] JAMME (A.), *La Religion Sud-Arabique Préislamique*, vol. IV de l'*Histoire des Religions*, de BRILLANT e AIGRAIN, Paris, 1954.
- [91] KAMMERER (A.), *Pétra et la Nabaténe. L'Arabie Pétrée et les Arabes du Nord dans leurs Rapports avec la Syrie et la Palestine jusqu'à l'Islam*, 2 vols., Paris, 1929-1930.
- [92] KIERNAN (R. H.), *La Découverte de l'Arabie*, Paris, 1949.
- [93] LAMMENS (H.), "La Cité Arabe de Taïf à la veille de l'Hégire", em *Mélanges de la Faculté Orientale de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth*, t. VIII, 1922.
- [94] LAMMENS (H.), "La Mecque à la veille de l'Hégire", em *Mélanges de la Fac. Or. Univ. Saint-Joseph*, t. IX, 1923.
- [95] LAMMENS (H.), *L'Arabie Occidentale à la veille de l'Hégire*, Beirute, 1928.
- [96] LE BARON BOWEN (R.) e ALBRIGHT (W. F.), *Archaeological Discoveries in South Arabia*, Baltimore, 1958.
- [97] LITTMANN (E.), "Safaitic Inscriptions", em *Syria, Publ. of the Princeton University Exped.*, IV/3, Leiden, 1943.
- [98] MONTAGNE (R.), *La Civilisation du Désert*, Paris, 1947.
- [99] MOUBARAK (Y.), "Éléments de Bibliographie Sud-Sémitique", em *Revue des Études Islamiques*, XXIII, 1955.
- [100] NÖLDEKE (T.), *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, Leiden, 1879.
- [101] O'LEARY (de Lacy E.), *Arabia before Mohammed*, Londres, 1927.
- [102] OPPENHEIM (M. von), *Die Beduinen*, 5 vols., Leipzig, 1939-1954.
- [103] PHILBY (St. John H.), *The Background of Islam*, Alexandria, 1947.
- [104] FIGULEVSKAYA (N. V.), *Les Villes de l'État Iranien*, Paris, 1963.
- [105] PIRENNE (Jacqueline), *L'Exploration de l'Arabie*, Louvain, 1958.
- [106] RYCKMANS (G.), *Les Religions Arabes Préislamiques*, Louvain, 1951.
- [107] RYCKMANS (J.), *L'Institution Monarchique en Arabie Méridionale avant l'Islam*, Louvain, 1951.
- [108] SMITH (S.), "Events in Arabia in the VIth Century", em *Bulletin of the School of Oriental and African Studies (B.S.O.A.S.)*, XVI, 1956.
- [109] STARCKY (J.), "Palmyréniens, Nabatéens et Arabes du Nord avant l'Islam", em *Histoire des Religions*, de BRILLANT e AIGRAIN, vol. IV, Paris, 1956.
- [110] VAN DEN BRANDEN (A.), *Les Inscriptions Thamoudéennes*, Louvain, 1950.
- [111] WINNETT (F. V.), *Safaitic Inscriptions from Jordan*, Oxford, 1958.

III — MAOMÉ — CORÃO. — TEOLOGIA MÍSTICA

- [112] ANDRAE (Tor), *Muhammad, sa Vie et sa Doctrine*, Paris, 1945.
- [113] ANDRAE (Tor), *Les Origines de l'Islam et le Christianisme*, Paris, 1955.
- [114] ARBERRY (J.), *Le Soufisme*, Paris, 1952.
- [115] BELL (R.), *Introduction to the Qur'an*, Edimburgo, 1953.
- [116] BELL (R.), *The Origin of Islam and its Christian Environment*, Londres, 1926.
- [117] BLACHÈRE (R.), *Introduction au Coran*, 2ª ed., Paris, 1959.

- [118] BLACHÈRE (R.), *Le Coran*, 2 vols., Paris, 1949-1951.
- [119] BLACHÈRE (R.), *Le Problème de Mahomet*, Paris, 1952.
- [120] BUHL (F.), *Das Leben Muhammads*, Leipzig, 1930.
- [121] BUKHARI, *Sahih*, ed. L. KREHL e T. JUYNBOLL, 4 vols., Leiden, 1862-1908; trad. fr.: *Les Traditions Islamiques*, por O. HOUDAS e W. MARCAIS, 4 vols., Paris, 1903-1914.
- [122] CAETANI (L.), *Annali dell'Islam*, 10 vols., Milão, 1905-1926.
- [123] CAETANI (L.), *Studi di Storia Orientale*, t. I, 2 vols., Milão, 1911-1914.
- [124] DERMENGHEM (E.), *La Vie de Mahomet*, 2ª ed., Paris, 1950.
- [125] DERMENGHEM (E.), *Vie des Saints Musulmans*, 2ª ed., Paris, 1956.
- [126] DONALDSON (D. M.), *The Shi'ite Religion*, Londres, 1933.
- [127] DOUÏTÉ (E.), *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*, Argel, 1909.
- [128] DUBLER (C. E.), "L'Ancien Orient dans l'Islam", em *Studia Islamica*, VII, 1957.
- [129] GARDET (L.) e ANAWATI (G.), *Introduction à la Théologie Musulmane*, Paris, 1948.
- [130] GAUDEFRY. DEMOMBYNES (M.), *Mahomet*, Paris, 1957.
- [131] GOITEIN (S.), "Le Culte du Vendredi Musulman: son arrière-Plan Social et Économique", em *Annales E.S.C.*, 1958.
- [132] GOLDZIEHER (I.), *Le Dogme et la Loi de l'Islam*, trad. fr. F. ARIN, Paris, 1921.
- [133] GOLDZIEHER (I.), *Études sur la Tradition Islamique*, trad. fr. L. BERCHER, Paris, 1952.
- [134] GUILLAUME (A.), *The Traditions of Islam*, Oxford, 1924.
- [135] GUILLAUME (A.), *The Life of Muhammad; a Translation of Ishāq's Sirat Rasūl Allāh*, com introdução e notas, Londres, 1955.
- [136] HAMIDDULLAH (M.), "Les Rapports Économico-Diplomatiques de La Mecque", em *Mélanges Massignon*, t. II, Damasco, 1957.
- [137] HAMIDDULLAH (M.), *Le Prophète de l'Islam*, 2 vols., Paris, 1959.
- [138] IBN SA'D. *Tabaqāt*, ed. MITTWOCH, HOROVITZ e SACHAU, 2 vols., Leiden, 1904.
- [139] JEFFERY (A.), *Materials for the History of the Text of the Qur'an*, Leiden, 1937.
- [140] KATSH (A. J.), *Judaism and Islam, Biblical and Talmudic Backgrounds of the Koran and its Commentaries*, Nova York, 1954.
- [141] LAMMENS (H.), "Qoran et Tradition. Comment fut Composée la 'Vie' de Mahomet", em *Recherches de Science Religieuse*, n° 1, 1910.
- [142] LAOUST (H.), *La Profession de Foi d'Ibn Batta*, Damasco, 1958.
- [143] LAOUST (H.), *Les Schismes dans l'Islam*, Paris, 1965.
- [144] LEWIS (B.), "Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam", em *Studia Islamica*, I, 1953.
- [145] MACDONALD (D. B.), *The Religious Attitude and Life in Islam*, Chicago, 1909.
- [146] MASSIGNON (L.), *Essai sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane*, 2ª ed., Paris, 1954.
- [147] MASSIGNON (L.), *La Passion d'al-Hallaj*, 2 vols., Paris, 1932.
- [148] MOUBARAK (Y.), "Les Études d'Épigraphie Sud-sémitique et la Naissance de l'Islam", em *Revue des Études Islamiques*, XXV, 1957.
- [149] MUIR (W.), *Life of Mohammed*, ed. revista por Th. WEIR, Edimburgo, 1923.
- [150] NICHOLSON (R. A.), *The Mystics of Islam*, Londres, 1914.
- [151] NÖLDEKE (Th.), *Geschichte des Qor'ans*, 2ª ed. concluída por SCHWALLY e BERGSTRÄSSER, 3 vols., Leipzig, 1909-1938.
- [152] PARET (R.), *Mohammed und der Qoran*, Stuttgart, 1951.
- [153] FIGULEVSKAYA (N.), "Les Rapports Sociaux à Nedjran", em *Journal of Economic and Social History of the Orient (J.E.S.H.O.)*, III, 1960.
- [154] ROBERTS (R.), *The Social Laws of the Qoran*, Londres, 1925.
- [155] RODINSON (M.), "La Vie de Mahomet et le Problème Sociologique des Origines de l'Islam", em *Diogenes*, XX, 1957.
- [156] RODINSON (M.), *Mahomet*, Paris, 1961, 2ª ed., 1968.

- [157] SIDERSKY (D.), *Les Origines des Légendes Musulmanes dans le Coran et dans les Vies du Prophète*, Paris, 1933.
- [158] SMITH (M.), *Studies in Early Mysticism*, Londres, 1931.
- [159] THOMSON (W.), "The Character of Early Islamic Sects", em *Goldziber Memorial*, vol. I, 1948.
- [160] TORREY (C. H.), *The Jewish Foundation of Islam*, Nova York, 1933.
- [161] TRITTON (A. S.), *Muslim Theology*, Londres, 1947.
- [162] TRITTON (A. S.), *Islam, Beliefs and Practices*, Londres, 1951.
- [163] WAQIDI, *Kitāb al-maghāzī*, ed. e trad. por J. WEILHAUSEN, Berlim, 1882.
- [164] WATT (W. M.), *Mahomet à La Mecque*, Paris, 1957.
- [165] WATT (W. M.), *Mahomet à Médine*, Paris, 1959.
- [166] WENSINCK (A. J.), *Handbook of Early Muhammedan Tradition*, Leiden, 1927.
- [167] WENSINCK (A. J.), *The Muslim Creed: its Genesis and Historical Development*, Cambridge, 1932.
- [168] WENSINCK (A. J.), *Concordances et Indices de la Tradition Musulmane*, 35 fascículos publicados (5 vols.), Leiden, 1933-1965.
- [169] WEIL (G.), *Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre*, Stuttgart, 1843.
- [170] WESTERMARCK (E.), *Survivances Païennes dans la Religion Mahométane*, trad. fr., Paris, 1935.

IV — DIREITO. — VIDA SOCIAL E POLÍTICA

- [171] ARIN (F.), *Recherches Historiques sur les Opérations Usuraires et Aléatoires en Droit Musulman*, Paris, 1909.
- [172] BERGSTRÄSSER (G.), *Grundzüge des Islamischen Rechts*, editado por J. SCHACHT, Berlim-Leipzig, 1935.
- [173] BERQUE (J.), "Problèmes Initiaux de la Sociologie Juridique Musulmane", em *Studia Islamica*, I, 1953.
- [174] BOUSQUET (G. H.), *Khalīl ben Isbāq. Abrégé de la Loi Musulmane Selon le Rite de l'Iman Malék*, 4 vols., Argel, 1956-1962.
- [175] BRUNSCHVIG (R.), artigo "abd" (escravo) em *Encyclopédie de l'Islam*, 2ª ed.
- [176] CHELHOD (J.), *Introduction à la Sociologie de l'Islam*, Paris, 1958.
- [177] COULSON (N. J.), *A History of Islamic Law*, Edimburgo, 1964.
- [178] DALMAN (G.), *Arbeit und Sitte in Palästina*, 4 vols., Gütersloh, 1928-1935.
- [179] DENNETT (D.), *Conversion and the Poll-Tax in Early Islam*, Cambridge e Harvard, 1950.
- [180] FATTAL (A.), *Le Statut Légal des Non-musulmans en Pays d'Islam*, Beirute, 1959.
- [181] GARDET (L.), *La Cité Musulmane. Vie Sociale et Politique*, Paris, 1954.
- [182] GAUDEFROY-DEMOBYNES (M.), *Le Pèlerinage à La Mecque*, Paris, 1923.
- [183] GIBB (H. A. R.), "Some Considerations of the Sunni Theory of the Caliphate", em *Archives d'Histoire du Droit Oriental*, III, 1939.
- [184] GIBB (H. A. R.), *La Structure de la Pensée Religieuse de l'Islam*, Paris, 1950.
- [185] GRUNEBaum (G. E. von), "Idéologie Musulmane et Esthétique Arabe", em *Studia Islamica*, III, 1955.
- [186] HAMIDULLAH (M.), "The Muslim Conduct of State", em *Islamic Culture*, XV-XVI, 1941-1942.
- [187] IBN ABI ZAYD AL-QAYRAWANI, *La "Risāla", ou Épître sur les Éléments du Dogme et de la Loi de l'Islam Selon le Rite Malékite*, ed. e trad. de L. BERCHER, Argel, 1945.
- [188] IBN ASIM, *Tuhfat al-kukkām*, ed. e trad. de L. BERCHER, Argel, 1958.
- [189] JAUSSEN (A.), *Coutume des Arabes au Pays de Moab*, Paris, 1908.

- [190] KRAMERS (J. H.), "La Sociologie de l'Islam", em *Acta Orientalia*, XXI, 1953.
- [191] LEVY (R.), *The Social Structure of Islam*, Cambridge, 1957.
- [192] LOKKEGAARD (F.), *Islamic Taxation in the Classic Period*, Copenhagen, 1950.
- [193] MACDONALD (D. B.), *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Nova York, 1913.
- [194] AL-MAWARDI, *al-Ahkām al-sultāniyya*, ed. R. EUGER, Bonn, 1853; trad. fr., "Les Statuts Gouvernementaux", poi E. FAGNAN, Argel, 1915.
- [195] MILLIOT (L.), *Introduction à l'Étude du Droit Musulman*, Paris, 1953.
- [196] NALLINO (C. A.), *Raccolta di Scritti*, vol. IV: *Diritto Musulmano; Diritti Orientali Christiani*, Roma, 1942.
- [197] NIEUWENHUIJZE (C. A. O. van), "The Umma, an Analytic Approach", em *Studia Islamica*, X, 1959.
- [198] PÉRÉS (H.) e BOUSQUET (G. H.), *Coutumes, Institutions et Groyances des Indigènes de l'Algérie*, Argel, 1939.
- [199] POLIAK (A. N.), "Classification of Lands in the Islamic Law", em *American Journal of Semitic Languages*, 1940.
- [199 bis] RODINSON (M.), *Islam et Capitalisme*, Paris, 1966.
- [200] ROSENTHAL (E. I. J.), *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, 1958.
- [201] SACHAU (E.), *Muhammedanisches Recht nach Schafitischer Lehre*, Berlim, 1897.
- [202] SANTILLANA (D.), *Instituzioni di Diritto Musulmano Malichita, con Riguardo anche al Sistema Sciafita*, 2 vols., Roma, 1926-1933.
- [203] SCHACHT (J.), *Origins of Muhammedan Jurisprudence*, Oxford, 1950.
- [204] SCHACHT (J.), *Esquisse d'Une Histoire du Droit Musulman*, Paris, 1952.
- [205] SIDDIQI (A. H.), "Caliphate and Kingship in Medieval Persia", em *Islamic Culture*, IX-XI, 1935-1937, e Lahoie, 1942.
- [206] SNOUCK HURGRONJE (C.), *Selected Works*, ed. G. H. BOUSQUET e J. SCHACHT, Leiden, 1957.
- [207] TRITTON (A. S.), *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects*, Oxford, 1930.
- [208] TRITTON (A. S.), "Islam and the Protected Religions", em *Journal of the Royal Asiatic Society (J.R.A.S.)*, 1931.
- [209] TYAN (E.), *Histoire de l'Organisation Judiciaire en Pays d'Islam*, 2ª ed., 2 vols., Beirute, 1961.
- [210] TYAN (E.), *Institutions du Droit Public Musulman*; t. I: *Le Califat*, Paris, 1954; t. II: *Le Califat et le Sultanat*, Paris, 1957.
- [211] VAN DEN BERG (L. W. C.), *Principes du Droit Musulman selon les Rites d'Abou Hanifah et de Chafii*, trad. fr., Argel, 1895.

V — LITERATURA. — CIÊNCIAS

- [212] ABD EL-JALIL (J. M.), *Brève Histoire de la Littérature Arabe*, Paris, 1943.
- [213] ARNOLD (T.) e GUILLAUME (A.), *The Legacy of Islam*, Oxford, 1931.
- [214] BLACHÈRE (R.), *Histoire de la Littérature Arabe des Origines à la fin du XV^e Siècle*, 3 vols., publicados, Paris, 1952-1966.
- [215] BLACHÈRE (R.), "Regards sur la Littérature Narrative Arabe au 1^{er} Siècle de l'Hégire", em *Semítica*, 1956.
- [216] BOER (Th. de), *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart, 1901; trad. ingl., *The History of Philosophy in Islam*, 2ª ed., Londres, 1933.
- [217] BROCKELMANN (C.), *Geschichte der Arabischen Literatur*, 2ª ed., 2 vols., Leiden, 1945-1949; 3 vols. de suplemento, 1937-1942.
- [218] BROWNE (E. G.), *A Literary History of Persia*, 4 vols., Cambridge, 1928.

- [219] CARRA DE VAUX (B.), *Les Penseurs de l'Islam*, 5 vols., Paris, 1921-1926.
 [220] DERMENGHEM (E.), *Les Plus Beaux Textes Arabes*, Paris, 1952.
 [221] GABRIELI (F.), *Storia della Letteratura Araba*, Milão, 1952.
 [222] GIBB (H. A. R.), *Arabic Literature: an Introduction*, 2ª ed., Londres, 1963.
 [223] GIBB (H. A. R.), "The Influence of Islamic Culture in Medieval Europe", em *Bulletin of the John Rylands Library*, XXXVIII, 1955.
 [224] GONZÁLEZ-PALENCIA (A.), *Historia de la Literatura Arabigo-Española*, Barcelona, 1945.
 [225] GRAF (G.), *Geschichte der Christlichen-arabischen Literatur*, 5 vols., Roma, 1944-1953.
 [226] GRUNEBALM (G. E. von), "The Spirit of Islam as Shown in its Literature", em *Studia Islamica*, I, 1953.
 [227] GRUNEBALM (G. E. von), "Islam, Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition", em *Comparative Studies of Cultures and Civilizations*, Londres, 1955.
 [228] GRUNEBALM (G. E. von), *Unity and Variety in Muslim Civilization*, Chicago, 1955.
 [229] GUIDI (M.), *Storia e Cultura degli Arabi fino alla Morte di Maometto*, Florença, 1951.
 [230] HELLER (B.), *Der Arabische Antarkos*, Hannover, 1925.
 [231] LEVI DELLA VIDA (G.), "Dominant Ideas in the Formation of Islamic Culture", em *Grozer Quarterly*, XXI, 1944.
 [232] MENASCE (P. J. de), *Arabische Philosophie*, Berna, 1948.
 [233] MIELI (A.), *La Science Arabe et son Rôle dans l'Évolution Scientifique Mondiale*, Leiden, 1938.
 [234] NALLINO (C.), *La Littérature Arabe des Origines à l'Époque de la Dynastie Umayyade*, trad. fr. por C. PELLIAT, Paris, 1950.
 [235] O'LEARY (de Lacy E.), *Arabic Thought and its Place in History*, Londres, 1929.
 [236] O'LEARY (de Lacy E.), *How Greek Science Passed to the Arabs*, 2ª ed., Oxford, 1951.
 [237] PELLAT (C.), *Langue et Littérature Arabes*, Paris, 1952.
 [238] QUADRI (G.), *La Philosophie Arabe dans l'Europe Médiévale des Origines à Averroès*, trad. fr., Paris, 1947.
 [239] ROSENTHAL (F.), "The Technic and Approach of Muslim Scholarship", em *Analecta Orientalia*, XXIV, 1947.
 [240] ROSENTHAL (R.), *Das Fortleben der Antike Islam*, Zurich-Stuttgart, 1965.
 [241] SARTON (G.), *Introduction to the History of Sciences*, 3 vols., Baltimore, 1927-1949.
 [242] SAUVAGET (J.), *Morceaux Choisis des Historiens Arabes*, Paris, 1946.
 [243] STOREY (C. A.), *Persian Literature, a Bio-bibliographical Survey*, 3 vols., Londres, 1927-1958.
 [244] TRITTON (A. S.), *Materials on Muslim Education in the Middle Ages*, Londres, 1957.
 [245] VADJA (G.), *Introduction à la Pensée Juive du Moyen Age*, Paris, 1945.
 [246] WALZER (R.), "Islamic Philosophy", em *The History of Philosophy, East and West*, t. II, Londres, 1953.
 [247] WIET (G.), "L'Évolution des Techniques dans le Monde Musulman Médiéval", em *Cahiers d'Histoire Mondiale*, VII-1, 1960.
 [248] WIET (G.), ELISSEFF (V.) e WOLFF (P.), *Histoire Générale des Techniques*, t. I, Paris, 1963.
 [249] WIDENGREN (G.), "The Early Prose-Narrative in Arabic", em *Acta Orientalia*, XXIII, 1959.

VI — ARTE E ARQUEOLOGIA

- [250] CRESWELL (K. A. C.), *Early Muslim Architecture*, 2 vols., Oxford, 1932-1940.
 [251] CRESWELL (K. A. C.), *Muslim Architecture of Egypt*, 2 vols., Oxford, 1952-1959.

- [252] ERLANGER (R. d'), *La Musique Arabe*, 5 vols., Paris, 1930-1949.
 [253] ETTINGHAUSEN (R.), *La Peinture Arabe*, Genebra, 1962.
 [254] FARMER (H. G.), *A History of Arabian Music to the XIIIth Century*, Londres, 1929.
 [255] FARMER (H. G.), *The Sources of Arabian Music*, Leiden, 1965.
 [256] GOLVIN (L.), *La Mosquée*, Paris-Argel, 1960.
 [257] HAUTECOEUR (L.) e WIET (G.), *Les Mosquées du Caire*, 2 vols., Paris, 1932.
 [258] KÜHNEL (E.), *Die Islamische Kunst*, Berlin, 1929.
 [259] LAMBERT (E.), *Art Musulman et Art Chrétien dans la Péninsule Ibérique*, 1958.
 [260] MARÇAIS (G.), *L'Art Musulman*, Paris, 1946.
 [261] MARÇAIS (G.), *L'Architecture Musulmane d'Occident: Tunisie, Algérie, Maroc, Espagne et Sicile*, Paris, 1954.
 [262] MAYER (L. A.), *Annual Bibliography of Islamic Art and Archeology*, 3 vols., Jerusalem, 1936-1938.
 [263] MAYER (L. A.), *Islamic Architects and their Works*, Genebra, 1952.
 [264] MORENO (M. G.), "El Arte Arabe-Español", em *Ars Hispaniae*, III, 1951.
 [265] PEARSON (J. D.) e TICE (D. S.), *Islamic Art and Archeology, a Register of Works Published in 1954*, Londres, 1956.
 [266] POPE (A. U.), *A Survey of Persian Art from Prehistoric Times to the Present*, 7 vols., Oxford, 1938-1939 e 1958.
 [267] TERRASSE (H.), *L'Art Hispano-Mauresque des Origines au XIII^e Siècle*, Paris, 1932.

VII — ÉPOCA DOS PRIMEIROS CALIFAS E DOS OMÍYADAS

- [268] AMELINEAU (E.), "La Conquête de l'Égypte par les Arabes", em *Revue Historique*, ts. CXIX e CXX, 1915.
 [269] ARNOLD (T. W.), *The Preaching of Islam, a History of the Propagation of the Muslim Faith*, 3ª ed., Oxford, 1935.
 [270] ARNOLD (T. W.), *The Caliphate: Exposition of the Political Theory and its History*, Oxford, 1924.
 [271] AL-BALADHURI, *Futūh al-buldān*, ed. de GOÛJE, Leiden, 1866; trad. ingl. parcial: *The Origins of the Islamic State*, por Ph. K. Hitti, 2 vols., Nova York, 1916; trad. alemã por O. RESCHER, 2 vols., Leipzig, 1917-1923.
 [272] BARTHOLD (W.), "Khalif i Sultan", em *Mir Islama*, 1912 (em russo); adaptação alemã por C. H. BECKER, "Bartholds Studien über Khalif und Sultan", em *Der Islam*, VI, 1915.
 [273] BECKER (C. H.), *Beiträge zur Geschichte Aegyptens unter dem Islam*, Estrasburgo, 1911-1912.
 [274] BECKER (C. H.), "Der Islam als Problem", em *Der Islam*, I, 1910.
 [275] BECKER (C. H.), "Steuerpacht und Lehnwesen", em *Der Islam*, V, 1914.
 [276] BECKER (C. H.), *Islamstud.*, 2 vols., Leipzig, 1924-1932.
 [277] BELL (H. I.), "The Aphrodite-Papyri", em *Journal of Hellenic Studies*, XXVIII, 1908.
 [278] BELL (H. I.), "Translations of the Aphrodite-Papyri", em *Der Islam*, 1911, 1912, 1913 e 1928.
 [279] BELL (H. I.), "The Administration of Egypt under the Omayyad Caliphs", em *Byzantinische Zeitschrift*, XXVIII, 1928.
 [280] BERCHEM (M. van), "Inscriptions Arabes de Syrie", em *Mémoires Présentés à l'Institut d'Égypte*, III, 1897.
 [281] BERCHEM (M. van), *La Propriété Territoriale et l'Impôt Foncier*, Paris, 1886.

- [282] AL-BIRUNI, *Chronologie des Anciennes Nations*, trad. E. SACHAU, Londres, 1897.
- [283] BLACHÈRE (R.), "L'Acculturation des Arabo-Musulmans", em *Arabica*, III, 1956.
- [284] BROOKS (E. W.), "The Arabs in Asia Minor, 741-750", em *Journal of Hellenic Studies*, XVIII, 1898.
- [285] BRUNSCHWIG (R.), "Urbanisme Médiéval et Droit Musulman", em *Revue des Études Islamiques*, 1947.
- [286] BRUNSCHWIG (R.), "Coup d'Oeil sur l'Histoire des Foires à travers l'Islam", em *Recueils de la Société Jean-Bodin*, V, 1953.
- [287] BUTLER (A. J.), *The Arab Conquest of Egypt and the Last Thirty Years of the Roman Dominion*, Oxford, 1902.
- [288] BUTZER (K. W.), "Der Umweltfaktor in der Arabischer Expansion", em *Saeculum*, VIII, 1957.
- [289] CAETANI (L.), *Chronografia Islamica*, 5 vols., Paris, 1912.
- [290] CAHEN (C.), "L'Évolution Sociale du Monde Musulman face à celle du Monde Chrétien jusqu'au XII^e Siècle", em *Cahiers de Civilisation Médiévale*, II, 1959.
- [291] CANARD (M.), "Les Expéditions des Arabes contre Constantinople dans l'Histoire et dans la Légende", em *Journal Asiatique*, 1926.
- [292] CANARD (M.), "La Guerre Sainte dans le Monde Musulman", em *Revue Africaine*, 1936.
- [293] CANARD (M.), "Les Principaux Personnages du Roman de Chevalerie Arabe", «Dhât al-Himma wa l-Battâl», em *Arabica*, VIII, 1961.
- [294] CASKELL (C.), "Ayyâm al-'Arab", em *Islamica*, III, 1931.
- [295] CHEIRA (M. A.), *La Lutte entre Arabes et Byzantins: la Conquête et l'Organisation des Frontières aux VIII^e et VIII^e Siècles*, Alexandria, 1947.
- [296] EHRENKREUTZ (R.), "Studies in the Monetary History of the Near East in the Middle Ages", em *J.E.S.H.O.*, II, 1959.
- [297] EICKHOFF (E.), *Seekrieg und Seepolitik Zwischen Islam und Abendland, 650-1040*, Sarrebrücken, 1954.
- [298] FAHMY (A. M.), *Muslim Sea-Power in the Eastern Mediterranean from the 7th to the 10th Century A.D.*, Londres, 1950.
- [299] GABRIEL (F.), "Il Califfato di Hishlîm", em *Mémoires de la Société Royale Archéologique d'Alexandrie*, T. VIII, 1935.
- [300] GIBB (H. A. R.), *The Arab Conquests in Central Asia*, Londres, 1923.
- [301] GIBB (H. A. R.), "The Evolution of Government in Early Islam", em *Studia Islamica*, IV, 1955.
- [302] GIBB (H. A. R.), "Arab-Byzantine Relations under the Umayyad Caliphate", em *Dumbarton Oaks Papers*, XII, 1958.
- [303] GOEJE (M. J. de), *Mémoire sur la Conquête de la Syrie*, 2^e ed., Leiden, 1886.
- [304] GOITEIN (S.), "The Unity of the Mediterranean World in the Middle Ages", em *Studia Islamica*, XII, 1960.
- [305] GRÉGOIRE (H.) e GOOSSENS (R.), "Byzantinisches Epos und Arabischer Ritterroman", em *Zeitschrift der Morgenländischen Gesellschaft*, 1934.
- [306] GRIERSON (P.), "The Monetary Reforms of 'Abd al-Malik", em *J.E.S.H.O.*, III, 1960.
- [307] GROHMANN (A.), *Arabic Papyri in the Egyptian Library*, 6 vols., Cairo, 1934-1963.
- [308] GROHMANN (A.), *Einführung und Chrestomathie zur Arabischen Papyrskunde*, vol. I, Praga, 1954.
- [309] GROHMANN (A.), *Aperçu de Papyrologie Arabe*, Cairo, 1932.
- [310] GUILLAND (R.), "L'Expédition de Maslama contre Constantinople", em *al-Machriq*, 1955, e em *Études Byzantines*, Paris, 1959.
- [311] GUILLLOU (A.), *Essai Bibliographique sur les Dynasties Musulmanes de l'Iran*, Madri, 1957.
- [312] HAMIDULLAH (M.), "Le Livre des Généalogies d'al-Baladhûrî", em *Bulletin d'Études Orientales*, XIV, 1952-1954.
- [313] HINZ (W.), *Islamische Masse und Gewichte*, Leiden, 1955.
- [314] HOURANI (G. F.), *Arab Seafaring in the Indian Ocean*, Princeton, 1951.
- [315] IBN 'ABD AL-HAKAM, *La Conquête de l'Afrique du Nord et de l'Espagne*, trad. fr. por A. GATEAU, Argel, 1942. A completar com R. BRUNSCHWIG: "Ibn 'Abd al-Hakam et la Conquête de l'Afrique du Nord", em *Annales de l'Institut d'Études Orientales d'Alger*, VI, 1942-1947.
- [316] IBN AL-KALBI, *Kitâb al-asnâm*, 2^e ed. por A. ZAKI PACHA, 1924; trad. ingl.: *The Book of Idols*, por N.A. PARIS, 1958.
- [317] IBN KHALIKAN, *Kitâb Wafayât al-a'yân*, editado por F. WÜSTENFELD, 4 vols., Göttingen, 1835-1843; trad. ingl.: M.G. de SLANE, *Ibn Khallikân Biographical Dictionary*, 4 vols., Paris e Londres, 1843-1871; nova edição, 1961.
- [318] IBN AL-QUTYBA, *Historia de la Conquista de España*, trad. J. RIBERA, Madri, 1926.
- [319] IBN QUTAYBA, *U'yûn al-akhbâr*, edição Cairo, 1925-1930; introdução traduzida por J. HOROVITZ em *Islamic Culture*, IV, 1930.
- [320] JEAN DE NIKIOU, *Chronique*, ed. e trad. por H. ZOTENBERG, em *Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, XXIV, 1883.
- [321] LAMBTON (Ann K. S.), *Landlord and Peasant in Persia, a Study of Land Tenure and Land Revenue Administration*, Oxford, 1953.
- [322] LAMMENS (H.), *Études sur le Règne du Calife Omeyyade Mo'awiya I^{er}*, Beirute, 1908.
- [323] LAMMENS (H.), *Le Califat de Yazîd I^{er}*, Beirute, 1921.
- [324] LAMMENS (H.), "L'Avènement des Marwanides et le Califat de Marwân I^{er}", em *Mél. Univ. Saint-Joseph*, XII, 1927.
- [325] LAMMENS (H.), *Études sur le Siècle des Omeyyades*, Beirute, 1930.
- [326] LANE-POOLE (S.), *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, 10 vols., Londres, 1875-1890.
- [327] LANE-POOLE (S.), *British Museum, Catalogue of Arabic Glassweights*, Londres, 1891.
- [328] LAURENT (J.), *L'Arménie entre Byzance et l'Islam depuis la Conquête Arabe jusqu'en 886*, Paris, 1919.
- [329] LAVOIX (H.), *Catalogue des Monnaies Musulmanes de la Bibliothèque Nationale*, 3 vols., Paris, 1887-1891.
- [330] LE STRANGE (G.), *Palestine under the Moslems (650 to 1500)*, Londres, 1890.
- [331] LE STRANGE (G.), *The Lands of the Eastern Caliphate*, 2^e ed., Cambridge, 1930.
- [332] LEVI DELLA VIDA (G.) e PINTO (O.), *Il Califfo Mu'awiya I*, Roma, 1938.
- [333] LOMBARD (M.), "L'Or Musulman au Moyen Age", em *Annales E.S.C.*, 1947.
- [334] LOMBARD (M.), "Arsenaux et Bois de Marine dans la Méditerranée Musulmane (VII^e à XI^e Siècles)", em *Le Navire*, atas do 2^o Colóquio de História Marítima, Paris, 1957.
- [335] LOPEZ (R.), "Les Influences Orientales et l'Éveil Économique de l'Occident", em *Cahiers d'Histoire Mondiale*, I, 1953.
- [336] LOT (F.), *Les Invasions Barbares et le Peuplement de l'Europe*, t. I, Paris, 1937.
- [337] MARÇAIS (W.), *Comment l'Afrique du Nord a Éte Arabisée*, t. I: *L'Arabisation des Villes*, A.I.E.O., Argel, 1938; t. II: *L'Arabisation des Campagnes*, A.I.E.O., Argel, 1958.
- [338] MAS'UDI, *Murûdj Adh-dhahab*, ed. e trad. fr.: *Les Prairies d'Or*, por PAVET DE COURTEILLE e BARBIER DE MEYNIARD, 9 vols., Paris, 1861-1877.
- [339] MILES (G. C.), *The Numismatic History of Ravy*, Nova York, 1938.
- [340] MILES (G. C.), *The Coinage of the Umayyad of Spain*, 2 vols., Nova York, 1950.
- [341] MILES (G. C.), "Early Arabic Glassweights and Stamps", em *Numismatic Notes and Monographs*, CXI, 1948, e CXX, 1951.
- [342] MILES (G. C.), "Islamic and Sasanian Numismatics, Retrospect and Prospect", em *Rapports*, vol. I, V Congrès Intern. de Numismatique, Paris, 1953.

- [343] MILES (G. C.), "Islamic Numismatics", *Relazioni*, vol. I, VI Congresso Internazionale di Numismatic, Roma, 1961.
- [344] NAU (F.), *Les Arabes Chrétiens de Mésopotamie et de Syrie*, Paris, 1933.
- [345] PETERSEN (E. L.), "Ali and Mu'awiya, the Rise of the Umayyad Caliphate", em *Acta Orientalia*, XXIII, 1959.
- [346] PETERSEN (E. L.), *'Ali and Mu'awiya in Early Arabic Traditions*, Copenhagen, 1964.
- [347] RÉMONDON (G.), *Papyrus Grecs d'Apollonos Ano*, Cairo, 1953.
- [348] SALEM (E. A.), *Political Theory and Institutions of the Khawarij*, Baltimore, 1956.
- [349] SAUVAGET (J.), "Esquisse d'une Histoire de la Ville de Damas", em *Revue des Études Islamiques*, VIII, 1934.
- [350] SAUVAGET (J.), "Remarques sur les Monuments Omeyyades. I: Châteaux de Syrie", em *Journal Asiatique*, 1939.
- [351] SAUVAGET (J.), *La Mosquée de Médine*, Paris, 1947.
- [352] SCHLUMBERGER (D.), "Les Fouilles de Qasr el-Heir", em *Syria*, XX, 1939.
- [353] SEBOS, *Chronique*, trad. F. MACLER, Paris, 1904.
- [354] SOURDEL (D.), *Inventaire des Monnaies Musulmanes Anciennes de Caboul*, Damasco, 1953.
- [355] SOURDEL (D.), "La Valeur du « Livre des Vizirs » d'Ibn Abdun al-Djashiyari", em *Arabica*, II, 1955.
- [356] TABARI, *Annales*, ed. de GÖEJE, 15 vols., Leiden, 1879-1901; trad. fr. parcial por H. ZOTENBERG, Paris, 1867-1874, reimpr. em 1958.
- [357] TCHALENKO (G.), *Villages Antiques de la Syrie du Nord*, 3 vols., Paris, 1953-1958.
- [358] VECCHIA-VAGLIETI (L.), "Il Conflitto Ali-Muawiya e la Secessione Kharigita Riesaminati alla Luce di Fonti Ibadite", em *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, n.s. IV, V, 1952-1953.
- [359] WALKER (J.), *A Catalogue of the Arab-Byzantine and Post-Reform Umayyad Coins*, Londres, 1936.
- [360] WALKER (J.), *A Catalogue of the Arab-Sassanian Coins in the British Museum*, Londres, 1941.
- [361] WEIL (G.), *Geschichte der Chalifen*, Mannheim, 1846-1851.
- [362] WELLHAUSEN (J.), "Prolegomena zur Ältesten Geschichte des Islams", em *Skizzen und Vorarbeiten*, VI, 1899.
- [363] WELLHAUSEN (J.), *Die Religiös-Politischen Oppositionen Parteien im Alten Islam*, Berlin, 1901.
- [364] WELLHAUSEN (J.), *Das Arabische Reich und sein Sturz*, 2ª ed., Berlin, 1960, Trad. ingl.: *The Arab Kingdom and its Fall*, por M. G. WEIR, Calcutá, 1927.
- [365] WÜLZINGER (K.) e WATZINGER (C.), *Damaskus*, T.II: *Die Islamische Stadt*, Berlin, 1924.

VIII — OS ABÁSSIDAS ATÉ MEADOS DO SÉCULO XI

- [366] ABU YUSUF, *Kitāb Al-kharāj*, trad. fr.: *Le Livre de l'Impôt Foncier*, por E. FAGNAN, Paris, 1921.
- [367] AZIZI (M.), *La Domination Arabe et l'Epanouissement du Sentiment National en Iran*, Paris, 1938.
- [368] BARON (S.), *Economical and Social History of the Jews*, vols. III-VIII: *High Middle Ages (500-1200)*, 1957-1958.
- [369] BARTHOLD (W.), *Turkestan down to the Mongol Invasion*, 2ª ed., Oxford, 1928.
- [370] BARTHOLD (W.), *Histoire des Turcs d'Asie Centrale*, trad. fr., Paris, 1945.
- [371] BLACHÈRE (R.), *Un Poète du IV^e Siècle H.: Al-Mutanabbi*, Paris, 1935.

- [372] BLACHÈRE (R.) e DAMAUN (H.), *Extraits des Géographes Arabes*, 2ª ed., Paris, 1958.
- [373] BOSWORTH (C. E.), *The Ghaznavids. Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran, 994-1040*, Edimburgo-Chicago, 1963.
- [374] BROOKS (E.), "Byzantines and Arabes in the Time of the Early Abbassids", em *English Historical Review*, XV, 1900.
- [375] BRUNSCHVIG (R.) e GRUNEBaum (G. E. von), *Classicisme et Déclin Culturel dans l'Histoire de l'Islam*, Paris, 1957.
- [376] BUCKLER (F. W.), "The Diplomatic Relations of the Early Abbassids and Carolingian Houses", em *Journal of American Oriental Society*, XLVII, 1927.
- [377] BUCKLER (F. W.), *Harun al-Rashid and Charles the Great*, Cambridge, 1931.
- [378] CAHEN (C.), "Quelques Problèmes Économiques et Fiscaux de l'Iran Buyide", em *Bulletin de l'Institut d'Études Orientales d'Alger*, X, 1952.
- [379] CAHEN (C.), "L'Évolution de l'Iqta', Contribution à une Histoire Comparée des Sociétés Médiévales", em *Annales E.S.C.*, 1953.
- [380] CAHEN (C.), "Fiscalité, Propriété, Antagonismes Sociaux sous les Premiers Abbassides", em *Arabica*, I, 1954.
- [381] CAHEN (C.), "Réflexions Sur l'Usage du Mot de 'Féodalité'", em *J.E.S.H.O.*, III, 1960.
- [382] CAHEN (C.), "Points de Vue sur la Révolution Abbasside", em *Revue Historique*, CCXXX, 1963, pp. 295-338.
- [383] CANARD (M.), *Histoire de la Dynastie des Hamdanides de Jazira et de Syrie*, t. I, Paris, 1951.
- [384] AL-DJAHIZ, *al-Radd 'ala'l-nasārā wa'l-yahūd*, ed. J. FINKEL, Londres, 1926; trad. ingl. pelo mesmo em *J.R.A.S.*, XLVII, 1927; trad. fr. por I.S. ALLOUCHE, em *Hespéris*, XXVI, 1939.
- [385] DUPLESSY (J.), "La Circulation des Monnaies Arabes en Europe Occidentale du VIII^e au XIII^e s.", em *Revue Numismatique*, XVIII, 1956.
- [386] FERRAND (G.), *Relations de Voyages et de Textes Géographiques Arabes, Persans et Turcs Relatifs à l'Extrême-Orient du VIII^e au XVIII^e Siècle*, 2 vols., Paris, 1913.
- [387] FISCHEL (W.), "The Origin of Banking in Medieval Islam", em *J.R.A.S.*, LIII, 1953.
- [388] GABRIELI (F.), "La Successione di Harun e la Guerra fra al-Amin e al-Mamun", em *Rivista di Studi Orientali*, 1928.
- [389] GARDET (L.), "L'Humanisme Gréco-Arabe, Avicenne", em *Cahiers d'Histoire Mondiale*, II, 1954-1955.
- [390] GHAZI (M. F.), "Un Groupe Social, les Raffinés", em *Studia Islamica*, XI, 1959.
- [391] GIBB (H. A. R.), "The Social Significance of the Shu'ūbiya", em *Studia Orientalia*, ..., Pedersen, 1953.
- [392] GOICHON (A. M.), *La Philosophie d'Avicenne et son Influence en Europe*, Paris, 1944.
- [393] GOITEIN (S.), "A Turning Point in the History of the Muslim State, à propos of Ibn al-Muqaffa's Kitāb al-Sahāba", em *Islamic Culture*, XXIII, 1949.
- [394] GOITEIN (S.), *Juifs et Arabes*, Paris, 1957.
- [395] GOITEIN (S.), "The Cairo Geniza as a Source for the History of Muslim Civilization", em *Studia Islamica*, III, 1955.
- [396] GOITEIN (S.), "The Rise of the Near Eastern Bourgeoisie", em *Cahiers d'Histoire Mondiale*, III, 1957.
- [397] GOITEIN (S.), "L'État Actuel de la Recherche sur les Documents de la Geniza", em *Revue des Études Juives*, CXVIII, 1959-1960.
- [398] GRABAR (O.), *The Coinage of the Tulunids*, Chicago, 1957.
- [399] GUIDI (M.), "Origine dei Yazidi. Nuove Ricerche sui Yazidi", em *Rivista di Studi Orientali*, XIII, 1932.

- [400] HASSAN (Z. M.), *Les Tulumides. Étude de l'Égypte Musulmane au X^e Siècle*, Paris, 1933.
- [401] HENNING (R.), "Der Mittelalterliche Arabische Handelsverkehr in Osreuropa", em *Der Islam*, XXII, 1935.
- [402] HERZFELD (E.), *Erster Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen von Samarra*, Berlin, 1912.
- [403] HERZFELD (E.), *Geschichte der Stadt Samarra*, Hamburgo, 1948.
- [404] HILAL AL-SABI, *Kitāb al-Wuzarā*, ed. e trad. parcial por H. F. AMEDROZ, *The Historical Remains of Hilāl as-Sābī*, Leiden, 1904.
- [405] *Hudūd al-'alam*, trad. V. MINORKY, *The Regions of the World*, Oxford, 1937.
- [406] IBN ABI TAHIR TAYFUR, *Kitāb Baghdad*, ed. e trad. alemã por H. KELLER, 1908.
- [407] IBN FADLAN, *Le Livre des Voyages*, trad. fr. por M. CANARD em *A.I.E.O.*, Argel, 1959.
- [408] IBN HAUQAL, *Configuration de la Terre*, trad. por J.H. KRAMERS e G. WIET, 2 vols., Paris, 1965.
- [409] IBN KHORDADBEH, *Kitāb al-Masālik wa'l-Mamālik*, ed. e trad. por M.J. de GOEJE, em *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, t. VI, Paris, 1889.
- [410] IBN MISKAWAH, *Tadjarib al-'Uman*, ed. e trad. por H.F. AMEDROZ e D.S. MARGOLIOUTH, *The Eclipse of the Abbassid Caliphate*, 7 vols., Oxford, 1920-1921.
- [411] IBN RUSTEH, *Kitāb al-a'laq al-Nafisa*, trad. fr.: *Les Atours Précieux*, por G. WIET, Paris, 1955.
- [412] KAHLE (P.), *The Cairo Geniza*, 2^a ed., Nova York, 1960.
- [413] LECOMTE (G.), *Ibn Qutayba. L'Homme, son Œuvre, ses Idées*, Damasco, 1965.
- [414] LE STRANGE (G.), *Baghdad during the Abbassid Caliphate*, Oxford, 1924.
- [415] LEWIS (B.), "The Islamic Guilds", em *Economic History Review*, VIII, 1937.
- [416] LEYERER (C.), "Die Verrechnung und Verwaltung von Steuern im Islamischen Aegypten", em *Z.D.M.G.*, CIII, 1953.
- [417] MAC GOVERN (W. M.), *The Early Empires of Central Asia*, Chapel-Hill, 1939.
- [418] MAKDISI (G.), "Ash'ari and the Ash'aries in Islamic Religious History", em *Studia Islamica*, XVII-XVIII, 1962-1963.
- [419] MASSIGNON (L.), "L'Influence de l'Islam au Moyen Age sur la Formation des Banques Juives", em *Bulletin d'Études Orientales*, I, 1931.
- [420] MEZ (A.), *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg, 1922; trad. ingl. por S. KHUDA BUKHSH e D. S. MARGOLIOUTH, Londres, 1938.
- [421] MOSCATI (S.), "Studi su il Califato di al-Mahdi", em *Orientalia*, 1945-1946.
- [422] MOSCATI (S.), "Studi su Abu Muslim", em *Rendiconti Accademia dei Lincei*, 1949-1950.
- [423] MUIR (W.), *The Caliphate, its Decline and Fall*, 2^a ed. por Th. WEIR, 1915-1925.
- [424] NADER (A.), *Le Système Philosophique des Mu'tazilites*, Beirute, 1956.
- [425] NAZIM (M.), *The Life and Times of Sultān Mahmūd of Ghazna*, Cambridge, 1931.
- [426] NOLDEKE (T.), "Al-Mansūr", em *Sketches from Eastern History*, Londres, 1892.
- [427] NOLDEKE (T.), "Ein Sklavenkrieg in Orient", em *Orientalische Skizzen*, Berlin, 1892.
- [427 bis] PARET (R.), "Contribution à l'Étude des Milieux Culturels dans le Proche-Orient Médiéval: L'Encyclopédisme Musulman de 850 à 950 de l'Ère Chrétienne", em *Revue Historique*, CCXXXV, janeiro-março 1968, pp. 47-100.
- [428] PELLAT (C.), *Le Milieu Basrien et la Formation de Djahiz*, Paris, 1953.
- [429] PIRENNE (H.), *Mahomet et Charlemagne*, 6^a ed., Bruxelas-Paris, 1937.
- [430] POLIAK (A. N.), "La Féodalité Islamique", em *Revue des Études Islamiques*, 1938.
- [431] RABINO DI BORGOMALE, "Histoire du Mazanderan", em *Journal Asiatique*, CCXXXIV, 1943-1945.
- [432] RUNCIMAN (S.), "Charlemagne and Palestine", em *English Historical Review*, L, 1935.
- [433] SADIGHI (G. H.), *Les Mouvements Religieux Iraniens aux II^e et III^e Siècles H.*, Paris, 1938.
- [434] SARRE (F.), "Die Kleinfunde von Samarra", em *Der Islam*, V, 1914.
- [435] SAUVAGET (J.), *Relation de la Chine et de l'Inde*, Paris, 1948.
- [436] SMITH (M.), *An Early Mystic of Baghdad: Al-Muhāsibī, A.D. 781-857*, Londres, 1935.
- [437] SOURDEL (D.), *Le Vizir Abbasside*, 2 vols., Damasco, 1960.
- [438] AL-SULI, *Kitāb Al-Awraq*; trad. fr. por M. CANARD, *Chronique des Règnes d'ar-Rādī et d'al-Musta'fī*, 2 vols., Argel, 1946-1950.
- [439] AL-TANUKHI, *Nishwār al-Muhādara*, 1^a parte ed. e trad. por D.S. MARGOLIOUTH, *The Table-talk of a Mesopotamian Judge*, 2 vols., Londres, 1921-1934.
- [440] TIBAWI (A. L.), "Muslim Education in the Golden Age of the Caliphate", em *Islamic Culture*, XXVIII, 1954.
- [441] VAJDA (G.), "Les Zindiqs en Pays d'Islam au début de la Période Abbasside", em *R.S.O.*, XVII, 1938.
- [442] VASILIEV (A. A.), *Byzance et les Arabes*, 3 vols., t. I: *La Dynastie d'Amorium (820-867)*, por H. GREGOIRE, M. CANARD, C. NALLINO e E. HONIGMANN, 2^a ed., Bruxelas, 1959; t. II: *La Dynastie Macédonienne (867-959)*, por M. CANARD, Bruxelas, 1949; t. III: *Die Ostgrenze des Byzantinischen Reiches von 363 bis 1071*, por E. HONIGMANN, 2^a ed., Bruxelas, 1961.
- [443] WATT (W. M.), *Free Will and Predestination in Early Islam*, Londres, 1948.
- [444] YAHYA B. ADAM, *Kitāb al-Kharādī*, trad. ingl. por BEN SHEMESH, *Taxation in Islam*, Leiden, 1958.
- [445] AL-YA'QUBI, *Le Livre des Pays*, trad. fr. por G. WIET, Cairo, 1937.

IX — OS FATÍMIDAS

- [446] BERCHEM (M. van), "Epigraphie des Assassins de Syrie", em *Journal Asiatique*, 1897.
- [447] CANARD (M.), "L'Impérialisme des Fatimides et leur Propagande", em *A.I.E.O.*, Argel, VI, 1942-1947.
- [448] CANARD (M.), "Le Cérémonial Fatimide et le Cérémonial Byzantin", em *Byzantion*, 1951.
- [449] CANARD (M.), "Autobiographie d'un Chambellan du Mahdi", em *Hespéries*, XXXIX, 1952.
- [450] CANARD (M.), "Un Vizir Chrétien à l'Époque Fatimide", em *A.I.E.O.*, Argel, 1954-1955.
- [451] CANARD (M.), *Les Institutions des Fatimides em Égypte*, Argel, 1957.
- [452] CANARD (M.), *Vie de l'Ustadh, Jaudhar*, Argel, 1958.
- [453] DONALDSON (D. M.), *The Shi'ite Religion*, Londres, 1933.
- [454] PYZEE (A. A.), "Qādī an-Nu'man, the Fatimid Jurist and Author", em *J.R.A.S.*, 1934.
- [455] GOEJE (M. J. de), "Les Carmathes du Bahrayn et les Fatimides", em *Mémoires d'Histoire et de Géographie Orientales*, I, 2^a ed., 1886.
- [456] GOITEIN (S.), "New Light on the Beginning of the Kārim Merchants", em *J.E.S.H.O.*, I, 1958.
- [457] GUYARD (S.), "Fragments Relatifs à la Doctrine des Ismaélis", em *Notes et Extraits des Manuscrits*, t. XXII, Paris, 1874.
- [458] HITT (Ph. K.), *The Origine of the Druze People and Religion*, Nova York, 1928.

- [459] HODGSON (M. G. S.), *The Order of Assassins. The Struggle of the Early Nizārī Ismā'īlīs Against the Islamic World*, Haia, 1955.
- [460] HRBEK (I.), "Die Slawen im Dienste der Fatimiden", em *Archiv Orientalni*, XXI, 1953.
- [461] IVANOW (W.), *A Creed of the Fatimids*, Bombaim, 1936.
- [462] IVANOW (W.), "The Organisation of the Fatimid Propaganda", em *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, 1938.
- [463] IVANOW (W.), *A Brief Survey of the Evolution of Isma'ilism*, Leiden, 1952.
- [464] IVANOW (W.), *A Guide to Isma'ili Literature*, 2ª ed., Londres, 1958.
- [465] LEWIS (B.), *The Origins of Isma'ilism. A Study of the Historical Background of the Fatimid Caliphate*, Cambridge, 1940.
- [466] LEWIS (B.), "The Sources of the History of Syrian Assassins", em *Speculum*, XXVII, 1952.
- [467] LEWIS (B.), "The Fatimids and the Route to India", em *Revue de la Faculté des Sciences Economiques de l'Université d'Istanbul*, XI, 1949-1950.
- [468] MADELUNG (W.), "Fatimiden und Bahrainqarmaten", em *Der Islam*, 1959.
- [469] MANN (J.), *The Jews in Egypt and Palestine during the Fatimid Caliphate*, 2 vols., Oxford, 1920.
- [470] MASSIGNON (L.), "Esquisse d'une Bibliographie Qarmate", em *Oriental Studies Presented to E. G. Browne*, Cambridge, 1922.
- [471] MILES (G.), *Fatimid Coins*, Nova York, 1951.
- [472] RAVASSIS (P.), *La Topographie du Caire des Fatimides*, Mémoires de la Mission Archéologique Française, ts. I e III, Cairo, 1887.
- [473] SACY (S. de), *Exposé de la Religion des Druzes*, 2 vols., Paris, 1853.
- [474] STERN (S. M.), "Heterodox Isma'ilism in the Time of al-Mu'izz", em *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1955.
- [475] VATIKOTIS (P. J.), *A Reconstruction of the Fatimid Theory of State*, Londres, 1957.

X — ÁFRICA DO NORTE E ESPANHA

- [476] BEL (A.), "La Religion Musulmane en Berbérie". I: *Établissement et Développement de l'Islam en Berbérie du VII^e au IX^e Siècle*, Paris, 1938.
- [477] BERAQUE (J.), *Structures Sociales du Haut-Atlas*, Paris, 1955.
- [478] BRUNSCHVIG (R.), *La Tunisie au Haut Moyen Age*, Cairo, 1948.
- [479] COURTOIS (C.), "De Rome à l'Islam", em *Revue Africaine*, 1942.
- [480] DOZY (R.), *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la Conquête de l'Andalousie par les Almoravides (711-1110)*, ed. revista por E. LÉVI-PROVENÇAL, Leiden, 1932.
- [481] GABRIELI (F.), "Un Secolo di Studi Arabo-Siculi", em *Studia Islamica*, II, 1954.
- [482] GAUTIER (E. F.), *Le Passé de l'Afrique du Nord*, Argel, 1937.
- [483] GOLVIN (L.), *Le Maghreb Central à l'Époque des Zirides*, Argel, 1957.
- [484] GONZÁLEZ-PALENCIA (A.), *Moros y Cristianos en la España Musulmana*, Madri, 1945.
- [485] HOPKINS (J. F. P.), *Muslim Government in Barbary until the 6th Century H.*, Londres, 1960.
- [486] IBN HAMDAD, *Histoire des Rois Obaldites*, ed. e trad. VONDERHEYDEN, Argel, 1927.
- [487] IBN HAUQAL, *Description du Maghreb*, trad. por M. G. de SLANE, em J. A., 1842.
- [488] IBN IDHARI, *Kitāb al-Bayān al-Mughrib*, ed. R. DOZY, 2 vols., 1848-1851, trad. fr.: *Histoire de l'Afrique du Nord et de l'Espagne*, por E. FAGNAN, Argel, 1901.
- [489] IBN KHALDUN, *Histoire des Berbères et des Dynasties Musulmanes de l'Afrique*

- Septentrionale, ed. e trad. M. G. de SLANE, 4 vols., 2ª ed., Argel, 1925, reimpr., 1956.
- [490] IBN RUSTEH, *Description du Maghreb et de l'Europe du IX^e Siècle*, ed. e trad. M. HADJ-SADOK, Argel, 1949.
- [491] IDRIS (H. R.), "Contribution à l'Histoire de l'Ifrîquia", em *Revue des Études Islamiques*, IX-X, 1935-1936.
- [492] IDRIS (H. R.), *Les Zirides*, 2 vols., Argel-Paris, 1959-1962.
- [493] AL-IDRISI, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, ed. DOZY e GOEJE, Leiden, 1860.
- [494] IMAMUDDIN (S. M.), *The Economic History of Spain under the Umayyads, 711-1031*, Dacca, 1963.
- [495] LACAM (J.), *Les Sarrazins dans de Haut Moyen Age Français*, Paris, 1965.
- [496] LE TOURNEAU (R.), "La Révolte d'Abū Yazid", em *Cahiers de Tunisie*, I, 1953.
- [497] LÉVI-PROVENÇAL (E.), *L'Espagne Musulmane au X^e Siècle: Institutions et Vie Sociale*, Paris, 1932.
- [498] LÉVI-PROVENÇAL (E.), *La Civilisation Arabe en Espagne*, Cairo, 1938.
- [499] LÉVI-PROVENÇAL (E.), *Trois Traités Hispaniques de Hisba*, Cairo, 1947.
- [500] LÉZINE (A.), *Mahdya, Recherches d'Archéologie Islamique*, Paris, 1965.
- [501] MARÇAIS (G.), *Les Arabes en Berbérie du XI^e au XIV^e Siècle*, Constantina, 1913.
- [502] AL-MUQADDASI, *Description de l'Occident Musulman au X^e Siècle*, ed. e trad. C. PELLAT, Argel, 1950.
- [503] REINAUD (J.-T.), *Les Invasions des Sarrazins en France, Savoie-Piémont et dans la Suisse*, Paris, 1836.
- [504] TERRASSE (H.), *Islam d'Espagne*, Paris, 1958.
- [505] TORRES-BALBAS (L.), "Les Villes Musulmanes d'Espagne", em *A.I.E.O. Alger*, VI, 1947.
- [506] TORRES-BALBAS (L.), "Extención y Demografía de las Ciudades Hispano-Musulmanas", em *Studia Islamica*, III, 1955.
- [507] VERLINDEN (C.), *L'Esclavage dans l'Europe Médiévale. I: L'Esclavage dans l'Espagne Musulmane*, 1955.
- [508] VONDERHEYDEN (M.), *La Berbérie Orientale sous la Dynastie des Banou' l-Arabi*, Paris, 1927.
- [509] WATT (W. M.) e CACHIA (P.), *Islamic Spain*, 1965.
- [510] YAHYA B. UMAR, *Abkām al-Sūq*, ed. M. MAKKI, Madri, 1957; trad. espanhola por E. GARCÍA GÓMEZ, em *Al-Andalus*, XXII, 1957.

A esta bibliografia parece-nos útil acrescentar uma lista das principais revistas orientais-tas em línguas europeias, de consulta indispensável, primeiro pelos estudos ali publicados, em seguida pelas recensões críticas às quais geralmente se dedica amplo espaço.

Revistas francesas ou em língua francesa:

Arabica, Paris.
Journal Asiatique (J. A.), Paris.
Revue des Études Islamiques (R.E.I.), Paris. Sucedeu à antiga *Revue du Monde Musulman* (R.M.M.). Nela se encontram noradamente as séries intituladas *Abstracta Islamica* (bibliografia sisremática das principais publicações e dos artigos referentes ao mundo muçulmano).
Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée (R.O.M.M.), Aix-en-Provence.
Studia Islamica, Paris.
Annales de l'Institut d'Études Orientales d'Alger (A.I.E.O.), até 1962.
Bulletin d'Études Orientales (B.E.O.), publicado pelo Institut Français d'Études Arabes de Damasco.

Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale (B.I.F.A.O.), publicado pelo Institut Français d'Archéologie Orientale do Cairo.
Les Cahiers de Tunisie (C.T.), publicados pela Faculdade de Letras da Universidade de Túnis. Sucederam à *Revue Tunisienne (R.T.)*.
Hespéris-Tamuda, publicado pela Faculdade de Letras da Universidade de Rabat.
I.B.L.A., publicado pelo Institut des Belles-Lettres Arabes, Túnis.
Mélanges de la Faculté Orientale de l'Université Saint-Joseph (M.F.O.), Beirut.
Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales (M.I.D.E.O.), Cairo.

Revistas inglesas e americanas, ou em língua inglesa:

Bulletin of the School of Oriental and African Studies (B.S.O.A.S.), Londres.
Islamic Culture (I.C.), Hayderabad.
Islamic Quarterly (I.Q.), Londres.
Islamic Studies (I.S.), Karachi.
Journal of the American Oriental Society (J.A.O.S.), New Haven.
Journal of the Near Eastern Studies (J.N.E.S.), Chicago.
Journal of the Royal Asiatic Society (J.R.A.S.), Londres.
Middle East Journal (M.E.J.), Washington.
Muslim World (M.W.), Hartford.

Revistas alemãs:

Der Islam, Berlim-Hamburgo.
Die Welt des Islams (W.I.), Leiden.
Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (Z.D.M.G.), Berlim.

Revistas italianas:

Annali dell'Istituto Universitario Orientale (A.I.U.O.), Nápoles.
Rivista degli Studi Orientali (R.S.O.), Roma.

Revistas diversas:

Al-Andalus, Madri.
Acta Orientalia, Leiden.
Archiv Orientalni (ArO), Praga.
Journal of the Economic and Social History of the Orient (J.E.S.H.O.), Leiden.
Oriens, Leiden.
Rocznik Orientalistyczny (R.O.), Varsóvia.

II

QUADROS CRONOLÓGICOS

I — PERÍODO PRÉ ISLÂMICO

105 d. C. : O reino dos nabateus torna-se província romana.
 272 : Ocupação do reino de Palmira pelo imperador Aureliano.
 Fim do século III : O rei de Sabá estende sua autoridade à Arábia do Sul.
 Início do século IV : O soberano lakhmida Imru l-Qays vence os árabes do sul.
 Meados do século IV : Fundação do reino de Kinda que, no século V, se estende pela maior parte da Arábia Central.
 Fim do século V-início do VI : Apogeu do reino de Kinda.
 502 : Os árabes gassânidas a serviço dos bizantinos.
 525 : Os etíopes apoderam-se da Arábia Meridional e põem fim ao reinado de Dhu Nuwás, rei convertido ao judaísmo.
 Meados do século VI : Ataque do rei sassânida Khosraw I Anushirwan contra a Arábia do Sul, com o apoio dos lakhmidas de Hira.
 Cerca de 570 : Expedição contra Meca do chefe da Arábia do Sul, Abraha.
 Cerca de 570 : Nascimento de Maomé.

II — MAOMÉ E A PREGAÇÃO DO ISLÃ

Entre 595 e 600 : Casamento de Maomé e Kadidja.
 Cerca de 610 : Primeiras revelações.
 612-613 : Início da pregação.
 615 : Emigração para a Abissínia de muitos dos primeiros adeptos, entre os quais Otman.
 619 : Morte de Kadidja e de Abu Talib, tio e protetor de Maomé.
 620 : Primeiros convertidos medinenses.
 621 : Primeira convenção de Aqaba.
 20 ou 24 de setembro de 622 : Segunda convenção de Aqaba. Hégira, ou emigração de Maomé para Yatrib (Medina) : ano 1 do calendário muçulmano.
 623 : Constituição do ano 1.
 Novembro de 623 : Questão de Nakhla, primeiro ataque contra uma caravana de Meca.
 Março de 624 : Combate de Badr. Primeira vitória dos muçulmanos sobre os naturais de Meca.

Abril de 624 : Expulsão de Medina da tribo judaica dos banu qaynoqa.
 23 de março de 625 : Derrota dos muçulmanos na batalha do monte Ohod.
 Agosto de 625 : Expulsão da tribo judaica dos banu nadhir.
 Março-abril de 627 : Cerco fracassado de Medina pelos de Meca : guerra do Fosso (*khandaq*).
 Maio de 627 : Chacina da tribo judaica dos banu qorayza.
 Março de 628 : Tratado de al-Hodaybiyya; trégua de dois anos entre Medina e Meca.
 Maio de 628 : Conquista dos oásis de Kaybar e Fadak.
 Fevereiro de 629 : Peregrinação de Maomé a Meca.
 Setembro de 629 : Derrota muçulmana diante dos bizantinos em Muta.
 Janeiro de 630 : Ocupação de Meca por Maomé.
 630-631 : Aliança das tribos do Hedjaz.
 8 de junho de 632 : Morte de Maomé em Medina.

III — OS PRIMEIROS CALIFAS. A CONQUISTA ÁRABE

632-634 : Califado de *Abu Bekr*.
 632 : Revolta das tribos árabes, prontamente reprimida.
 633 : Incursão no Iraque; tomada de Hira, capital dos lakhmidas.
 Julho de 634 : Vitória de Adjnadayn, na Palestina, sobre os bizantinos.
 634-644 : Califado de *Omar*.
 Setembro de 635 : Tomada de Damasco por Khalid, mas evacuação na primavera de 636.
 20 de agosto de 636 : Derrota dos bizantinos no Yarmuk.
 Dezembro de 636 : Reconquista de Damasco. Ocupação da maior parte da Síria e da Palestina.
 Maio de 637 : Tomada de Jerusalém.
 Verão de 637 : Derrota dos persas em Qadisiyya, seguida da queda de Ctesifonte.
 638 : Fundação de Baçra.
 638 ou 639 : Fundação de Kufa.
 Dezembro de 639 : Tomada de Pelusa por Amr ibn al-Aç.
 639-641 : Conquista da Mesopotâmia.
 Abril de 641 : Queda de Babilônia do Egito.
 642 : Tomada de Dvin, capital da Armênia.
 Setembro de 642 : Evacuação de Alexandria pelos bizantinos.
 643 : Fundação de Fostat.
 Novembro de 644 : Assassinio de Otmar.
 644-656 : Califado de *Otman*.
 645 : Reconquista temporária de Alexandria pelos bizantinos.
 Verão de 646 : Amr ibn al-Aç retoma Alexandria : Incursões na Cirenaica e no alto Egito.
 647 : Incursão na Capadócia e na Frígia. Ataque contra o exarcado de Cartago.
 649 : Primeira expedição marítima muçulmana : desembarque em Chipre.
 Cerca de 650 : Estabelecimento da vulgata corânica.
 651 : Conquista da Pérsia oriental.
 654 : Expedição contra a ilha de Rodas.
 17 de junho de 656 : Assassinio de Otman.
 656-661 : Califado de *Ali*.
 Verão de 656 : Rebelião de Aysha, Talha e Zubayr.
 Outubro de 656 : Ali deixa Medina, instalando-se em Kufa.
 Dezembro de 656 : Batalha do Camelo; derrota dos rebeldes.
 Começo de 657 : Revolta de Moawiya na Síria contra Ali.
 28 de julho de 657 : Derrota de Ali. Convenção de Siffin.

Fim de 657 : Dissidência dos kharidjitas.
 Abril de 658 : Moawiya reconhecido califa na Síria.
 Julho de 658 : Moawiya apodera-se do Egito.
 17 de julho de 658 : Vitória de Ali em Nahrawan sobre os kharidjitas.
 Janeiro de 659 : Arbitragem de Edhroh. Moawiya proclamado califa por Amr ibn al-Aç.
 659 : Trégua entre bizantinos e árabes.
 660 : O Hedjaz alia-se a Moawiya.
 24 de janeiro de 661 : Assassinio de Ali.

IV — OS OMÍADAS. 661-750

661-680 : *Moawiya I*.
 661 : Campanha no Iraque. Renúncia de Hassan, filho de Ali, ao califado.
 663-678 : Incursões árabes na Ásia Menor.
 63-671 : Conquista do Khorassan.
 666 : Envio à África do Norte de Oqba ibn Nafi. Revolta dos mardaitas na Síria do Norte.
 670 : Fundação de Kairuan.
 672 : Ocupação temporária de Rodas e de Esmirna.
 674 a 678 : Cercos de Constantinopla em cada verão. Primeira utilização do "fogo grego" pelos bizantinos.
 678 : Tratado de paz entre Bizâncio e os árabes.
 Abril de 680 : Morte de Moawiya.
 680-683 : *Yazid I*.
 Maio de 680 : Revolta em Kufa de Aysha e de Hussein, filho de Ali.
 10 de outubro de 680 : Derrota dos revoltosos em Kerbela. Hussein e seus partidários são chacinados.
 Fim de 680 : Abd Allah ibn Zubayr proclamado califa em Medina.
 681-682 : Incursão de Oqba ibn Nafi até Tânger e o Sus.
 683 : Derrota e morte de Oqba ibn Nafi. Retirada dos muçulmanos até à Cirenaica.
 Setembro de 683 : Derrota dos revoltosos do Hedjaz.
 683-684 : *Moawiya II*.
 Fim de 683 : Início dos conflitos entre tribos árabes no Oriente Próximo.
 684-685 : *Marwan I*.
 684 : Abd Allah ibn Zubayr reconhecido califa no Hedjaz e Iraque.
 Julho de 684 : Vitória de Marwan em Mardj Rahit.
 685-705 : *Abd al-Malik*.
 685-687 : Insurreição alida em Kufa: O Iraque e a Pérsia nas mãos dos alidas.
 Abril de 687 : Derrota dos alidas.
 688-689 : Revolta e esmagamento dos mardaitas.
 689 : Trégua de 10 anos entre bizantinos e muçulmanos.
 Cerca de 690 : Construção da mesquita al-Aqsa em Jerusalém.
 691 : Construção da Qubbat al-Sakhra (Domo do Rochedô) em Jerusalém.
 Março-outubro de 692 : Abd Allah ibn Zubayr vencido e morto.
 693 : Cunhagem da primeira moeda árabe.
 694-714 : Al-Hadjdjadj governador do Iraque.
 695 : Tomada de Cartago por Hassan ibn Noman, mas perdida em 697.
 695-697 : Revolta e esmagamento dos kharidjitas no Iraque.
 698 : Reconquista de Cartago pelos muçulmanos.

698-700 : Coalizão berbere dirigida por Kahina contra os árabes.
 702 : Fundação de Wasit no Iraque.
 704 : Incursão muçulmana contra a Sicília.
 705-715 : *Walid I.*
 709 : Tomada de Bukhara por Qutayba.
 710 : Construção da Grande Mesquita de Damasco.
 711 : Conquista do Sind.
 Abril-maio de 711 : Os muçulmanos desembarcam na Espanha perto de Gibraltar.
 19 de julho de 711 : Vitória dos árabes sobre os visigodos em Wadi Lagos.
 Outubro de 711 : Tomada de Córdova e Toledo.
 712 : Tomada de Samarcanda.
 712-713 : Tomada de Sevilha e Mérida.
 Fim de 713 : Queda de Saragoça.
 714 : Incursão em Ferghana e Kashgar.
 715 : Incursão muçulmana em Armórium, Capadócia e Pérgamo.
 715-717 : *Sulayman.*
 715 : Abd al-Aziz ibn Muça entra em Narbona.
 Agosto de 717-agosto de 718 : Cerco de Constantinopla por Maslama.
 717-720 : *Omar II.*
 719 : Reforma fiscal.
 720 : Incursão bizantina no delta do Nilo.
 720-724 : *Yazid II.*
 721 : Ataque de Toulouse por al-Samh.
 724-743 : *Hisham.*
 725 : Capitulação de Carcassona.
 727-740 : Ataques muçulmanos contra a Sicília.
 727 : Construção do castelo de Qasr al-Hayr al-Gharbi.
 729 : Construção do castelo de Qasr al-Sharqi.
 732 : Batalha de Poitiers; derrota de Abd al-Rahman ibn Abd Allah por Charles Martel.
 734 : Ocupação de Avinhão pelos muçulmanos.
 737 : Cerco de Narbona por Charles Martel.
 739-740 : Revolta alida em Kufa.
 740 : Derrota muçulmana na Frigia. Última invasão árabe na Ásia Menor.
 740-741 : Revolta no Magreb.
 Abril-maio de 742 : Ameaça kharidjita sobre Kairuan e a Ifríquia.
 743-744 : *Walid II.*
 744 : Construção do castelo de Mshatta.
 744 : Revolta do clã árabe iemenita.
 744 : *Yazid III.*
 744 : Levante nas províncias da Síria, Palestina e do Iraque.
 744-745 : *Ibrahim.*
 745-750 : *Marwan II.*
 745 : Marwan transfere sua capital de Damasco para Harran.
 745-746 : Revolta da Síria contra Marwan.
 Junho de 747 : Abu Muslim subleva o Korassan em favor de Abu l-Abbas.
 749 : Revolta kharidjita no Iraque.
 30 de outubro de 749 : Abu l-Abbas proclamado califa em Kufa.
 25 de janeiro de 750 : Derrota de Marwan no Grande Zab.
 25 de junho de 750 : Chacina dos omíadas, com exceção de Abd al-Rahman ibn Moawiya que conseguiu fugir e alcançar a Espanha.
 5 de agosto de 750 : Assassinio de Marwan II. Fim da dinastia omíada do Oriente.

V — OS ABÁSSIDAS O ORIENTE PRÓXIMO ATÉ MEADOS DO SÉCULO XI

750-754 : *Abu l-Abbas al-Saffah.*
 Julho de 751 : Derrota dos chineses pelos árabes no Talás, Turquestão.
 752 : Campanha bizantina na Armênia e na alta Mesopotâmia.
 752 : Reconquista do Languedoc por Pepino o Breve.
 754-775 : *Almançor.*
 755 : Assassinio de Abu Muslim.
 756 : Fundação do emirado omíada da Espanha.
 757 : Execução do poeta Ibn al-Muqaffa.
 758-764 : Motins kharidjitas na Ifríquia.
 759 : Tomada de Narbona por Pepino o Breve.
 762 : Fundação de Bagdá, capital do império abássida.
 762-763 : Revoltas alidas em Medina e Baçra.
 767 : Morte do imã Abu Hanifa.
 771 : Os kharidjitas senhores do Magreb central e da Ifríquia.
 772 : A Ifríquia volta ao controle dos abássidas.
 775-785 : *Al-Mahdi.*
 776-777 : Sublevação de al-Muqanna, o "profeta velado", no Korassan.
 Cerca de 780 : Reconstrução da mesquita al-Aqsa em Jerusalém.
 780-783 : Levante *zindiq* no Iraque.
 785-786 : *Al-Hadi.*
 785-786 : Revolta dos militares em Bagdá.
 786-809 : *Harun al-Rasbid.*
 786 : Designação de Yahya ibn Khalid al-Barmaki como vizir.
 793-796 : Conflitos na Síria entre árabes do Norte e do Sul.
 795 : Morte do imã Malik ibn Anas.
 798 : Revolta na Ifríquia, reprimida por Ibrahim al-Aghlab.
 800 : Ibrahim al-Aghlab governador autônomo da Ifríquia.
 802 : Conclusão de um tratado com a imperatriz bizantina Irene.
 803 : Eliminação dos vizires barmekidas.
 806 : Tratado com o imperador bizantino Nicéforo.
 809-813 : *Al-Amin.*
 810 : Morte do poeta Abu Nuwás.
 811 : Desordens no Korassan; derrota das tropas de al-Amin.
 812 : Desordens na Síria e em Bagdá.
 Setembro de 813 : Assassinio de al-Amin.
 813-833 : *Al-Mamun.* Preponderância dos motazilitas.
 814 : Os alidas apoderam-se das Cidades Santas.
 816-837 : Levante popular, sob o comando de Babak, nas províncias setentrionais do império.
 Junho de 817 : Revolta no Iraque, proclamação de um anticalifa.
 819 : Entrada de al-Mamun em Bagdá.
 820 : Morte do imã Shafii.
 821 : Fundação em Bagdá da "Casa da Sabedoria".
 833-842 : *Al-Mutacim.*
 834 : Constituição da guarda turca.
 836 : Fundação de Samarra.
 840-841 : Revolta omíada na Palestina.
 842-847 : *Al-Wathiq.*

843 : O comandante da guarda turca recebe o título de sultão.
 847-861 : *Al-Mutawakkil*.
 849-852 : Construção da grande mesquita de Samarra.
 850 : Perseguição dos judeus e cristãos.
 850-851 : Perseguição dos motazilitas e alidas.
 855 : Morte do imã Ibn Hanbal.
 860 : Construção do palácio Djafari e da mesquita de Abu Dhulaf em Samarra.
 860-861 : Campanhas vitoriosas contra os bizantinos.
 861-862 : *Al-Muntacir*.
 862-866 : *Al-Mustain*.
 863 : Começo da ofensiva bizantina contra os muçulmanos.
 Fevereiro de 865 : Al-Mustain abandona Samarra por Bagdá.
 866-869 : *Al-Mutazz*.
 868 : Revolta da milícia turca. Início da revolta dos zendj no baixo Iraque.
 868 : O turco Bakbak, sogro de Ahmed ibn Tulun, governador do Egito.
 869 : Morte do escritor al-Djahiz.
 869-870 : *Al-Muhtadi*.
 870 : Morte do tradicionalista al-Bukhari.
 870 : A propaganda alida começa a fazer-se abertamente.
 870-892 : *Al-Mutamid*.
 871 : Yaqub al-Saffar senhor do Tocaristão e do Sind.
 873 : Os safáridas suplantam os tahiridas no Korassan (873-903).
 874 : A Transoxiana em poder dos samânidas (874-999).
 875 : Ahmed ibn Tulun praticamente independente no Egito.
 877 : Construção da mesquita de Ibn Tulun em Fostat.
 883 : Derrota dos zendj; fim da rebelião.
 890 : Início da revolta qármata no Iraque.
 890 : Os hamdânidas no Norte do Iraque e da Síria.
 892-902 : *Al-Mutadid*.
 897 : Fundação do Estado zaidita no Iêmen.
 900 : Os samânidas todo-poderosos no Korassan e na Transoxiana.
 902-908 : *Al-Muktafi*.
 905 : Fim da dinastia tulúnida; retomada de Fostat pelos abássidas.
 902-906 : Tumultos devidos aos qármatas.
 907-908 : Repressão do movimento qármata, na Síria e no Iraque.
 908-932 : *Al-Muqtadir*.
 910 : Fundação do califado fatímida na Ifríquia.
 913 : Abu Tahir na chefia dos qármatas.
 922 : Suplício de al-Halladj em Bagdá.
 923 : Morte do analista al-Tabari.
 924 : Execução do vizir Ibn al-Furat.
 925 : Saque de Kufa pelos qármatas.
 926-929 : Os bizantinos na Arménia e em Djeziré.
 929-930 : Os qármatas em Meca.
 932-934 : *Al-Qahir*.
 934-940 : *Al-Radi*.
 935 : Primeiras dificuldades com os hamdânidas de Mussul.
 935 : Morte do teólogo al-Ashari.
 937 : Fundação do Estado ikshidida no Egito pelo turco Mohammed ibn Tughdj.
 940-944 : *Al-Muttaqi*.
 Junho de 943 : O turco Tüzün *amir al-umara* em Bagdá.

Outono de 943 : O califa sob a proteção do hamdânida Nacir al-Dawla.
 Março de 944 : Paz entre Tüzün e Nacir al-Dawla.
 944-946 : *Al-Mustakfi*.
 944 : O hamdânida Sayf toma Alepo aos ikshididas.
 Dezembro de 945 : Ahmed ibn Abi Shudja todo-poderoso em Bagdá; nomeado *amir al-umara*, funda a dinastia dos vizires buyidas.
 946-974 : *Al-Muti*.
 Julho de 946 : Kafur na chefia do governo ikshidida no Egito.
 950 : Morte do filósofo al-Farabi.
 953-956 : Ofensivas de Sayf al-Dawla em território bizantino.
 955 : Morte do poeta al-Mutanabbi.
 961 : Reconquista de Creta pelos bizantinos.
 962 : O turco Alptekin independente em Ghazna.
 Dezembro de 962 : Tomada de Alepo por Nicéforo Focas.
 965 : Reconquista de Chipre pelos bizantinos.
 966 : Kafur proclama-se soberano independente, no Egito.
 967 : Morte de Kafur.
 969 : Tomada de Antioquia pelos bizantinos.
 969 : Os fatímidas no Egito.
 969-973 : Fundação do Cairo e da mesquita al-Azhar.
 974-991 : *Al-Tuf*.
 975-996 : *Al-Aziz*, califa fatímida.
 975 : Tomada de Damasco pelo general fatímida Aftekin. Aliança do Hedjaz aos fatímidas.
 975-983 : Vizirado do buyida Adud al-Dawla em Bagdá.
 977 : Fundação da dinastia ghaznévida pelo turco Subüktekin.
 978 : A Síria sob controle dos fatímidas.
 994-1031 : *Al-Qadir*.
 996-1021 : *Al-Hakim*, califa fatímida.
 998-1030 : *Mahmud*, sultão de Ghazna.
 Cerca de 1001 : Primeira expedição de Mahmud de Ghazna à Índia.
 1001 : Tratado entre al-Hakim e o basileu Basílio II.
 1009 : Conquista do Pendjab por Mahmud de Ghazna.
 1020 : Morte do poeta Firdawsi.
 Fevereiro de 1021 : Morte de al-Hakim. Criação da seita dos drusos.
 1021-1036 : *Al-Zahir*, califa fatímida.
 1028 : Conflito entre os buyidas e Mahmud de Ghazna.
 1031-1075 : *Al-Qaim*.
 1036 : Primeiro conflito entre o ghaznévida Maçud e os seldjúcidas.
 1036-1094 : *Al-Mustancir*, califa fatímida.
 1037 : Morte do filósofo Ibn Sina (Avicena).
 1038 : Os seldjúcidas em Nishapur.
 1038-1063 : Toghrul beg, primeiro dos Grandes Seldjúcidas.
 1040 : Derrota de Maçud de Ghazna por Toghrul beg em Dandaqan.
 1042 : Os seldjúcidas senhores do Korassan e Tocaristão.
 1043 : Os seldjúcidas na Pérsia oriental, no Khwarezm e no Tabaristão.
 1043-1048 : Conquista da Pérsia pelos seldjúcidas.
 1048 : Morte do sábio al-Biruni.
 1048 : Vitória seldjúcida sobre os bizantinos em Hassan Kalé.
 1051 : Envio dos banu hilal para a Ifríquia pelo califa fatímida.
 1054 : A Djeziré sob controle dos seldjúcidas.
 1054-1055 : Tumultos em Bagdá.

Dezembro de 1055 : Toghrul beg entra em Bagdá. Fim do domínio buyida.
 1058 : Morte do poeta Abu l-Alá al-Maarri.
 1057-1059 : Al-Basasiri tenta instaurar a soberania fatimida em Bagdá.
 Dezembro de 1059: Retomada de Bagdá por Toghrul beg.
 Janeiro de 1060 : Morte de al-Basasiri. Toghrul beg recebe o título de sultão.
 1060 : Penetração seldjúcida na Síria : Tomada de Alepo.
 1063-1073 : *Alp Arslan*, segundo sultão seldjúcida.
 1069-1070 : Fome e crise no Egito.
 Agosto de 1071 : Derrota dos bizantinos pelos seldjúcidas em Mantzikert.
 1071 : Tomada de Damasco pelos seldjúcidas.
 1074 : O califa fatimida al-Mustancir apela para Badr al-Djamali, que se torna vizir com plenos poderes.

VI — A ESPANHA E A ÁFRICA DO NORTE, DE MEADOS DO SÉCULO VIII AO FIM DO SÉCULO XI

A) ESPANHA

15 de maio de 756 : O omíada Abd al-Rahman entra em Córdova e funda o emirado omíada da Espanha.
 756-788 : *Abd al-Rahman*.
 778 : Cerco de Saragoça por Carlos Magno. Rolando em Roncesvalles.
 785 : Girona em poder dos francos.
 788-796 : *Hisham I*.
 796-822 : *Al-Hakam I*.
 801 : Tomada de Barcelona por Luis o Piedoso.
 814 : "Revolta do Arrabalde" em Córdova.
 822-852 : *Abd al-Rahman II*.
 831 : Fundação de Múrcia.
 833-848 : Ampliações da mesquita de Córdova.
 844 : Invasão normanda. Saque de Sevilha.
 852-886 : *Mohammed I*.
 883-917 : Revolta de Omar ibn Hafsun.
 886-888 : *Al-Mundhir*.
 888-912 : *Abdallah*.
 912-961 : *Abd al-Rahman III*.
 917-928 : Revolta de Hafs ibn Omar ibn Hafsun.
 920-924 : Ataques contra Ordonho da Astúria.
 929 : Abd al-Rahman III toma o título de califa.
 936 : Fundação de Madinat al-Zahra.
 939 : Derrota de Abd al-Rahman por Ramiro II de Leão em Simancas.
 951-960 : Ofensivas contra Leão.
 961-976 : *Al-Hakam II*.
 972 : Tomada de Tânger.
 976-1009 : *Hisham II*.
 976 : Ibn Abi Amir, apelidado de Almançor, torna-se *hadjib*.
 981 : Ofensiva contra os reinos cristãos.
 985 : Tomada de Barcelona.
 997 : Tomada de Santiago de Compostela.
 1002 : Morte de Ibn Abi Amir.

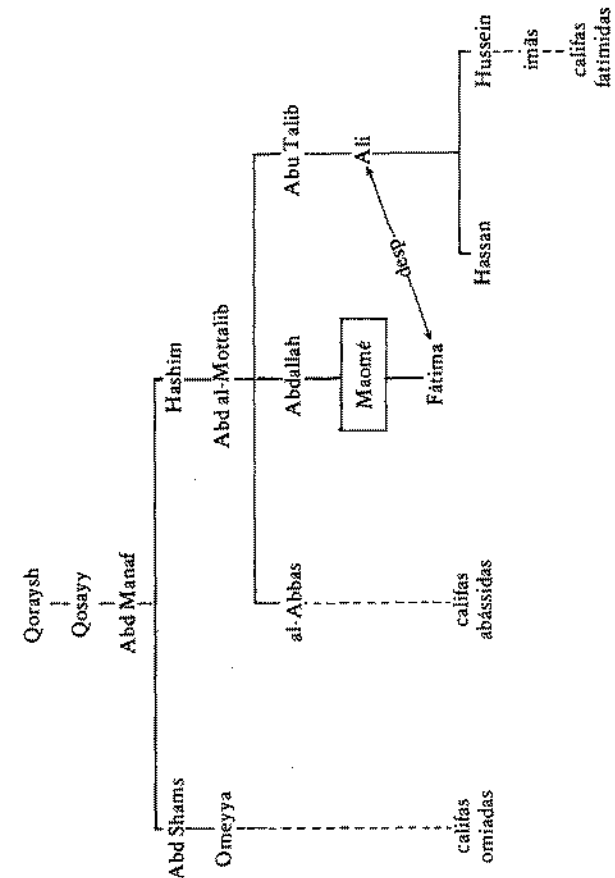
1008 : Morte de Abd al-Malik ibn Abi Amir.
 1009 : *Mohammed II*.
 1009-1013 : *Sulayman ibn al-Hakam*.
 1012-1039 : Fundação dos principados independentes (*muluk al-tawaif* ou *reyes de taifas*):
 1012-1090 : Os ziridas de Granada.
 1016-1057 : Os hammudidas de Málaga.
 1023-1091 : Os aftasidas de Badajoz.
 1039-1010 : Os hudidas de Saragoça.
 1013-1018 : *Abd al-Rahman IV*.
 1018-1024 : *Abd al-Rahman V*.
 1024-1025 : *Mohamed III*.
 1029-1031 : *Hisham III*.
 1054-1065 : Começo da *reconquista* por Fernando I de Castela.
 1064 : Morte do jurista e filósofo Ibn Hazm.
 1085 : Tomada de Toledo por Afonso VI de Castela; tomada de Valência por Rodrigo Diaz, o Cid Campeador.
 1086 : Vitória do almorávida Yussuf ibn Tashfin sobre Afonso VI em Sagradas (al-Zallaqa).
 1090 : Vitória de Ibn Tashfin em Aledo.
 1091 : Submissão dos *muluk al-tawaifa* Ibn Tashfin.
 4 de setembro de 1106 : morte de Ibn Tashfin.

B) ÁFRICA DO NORTE

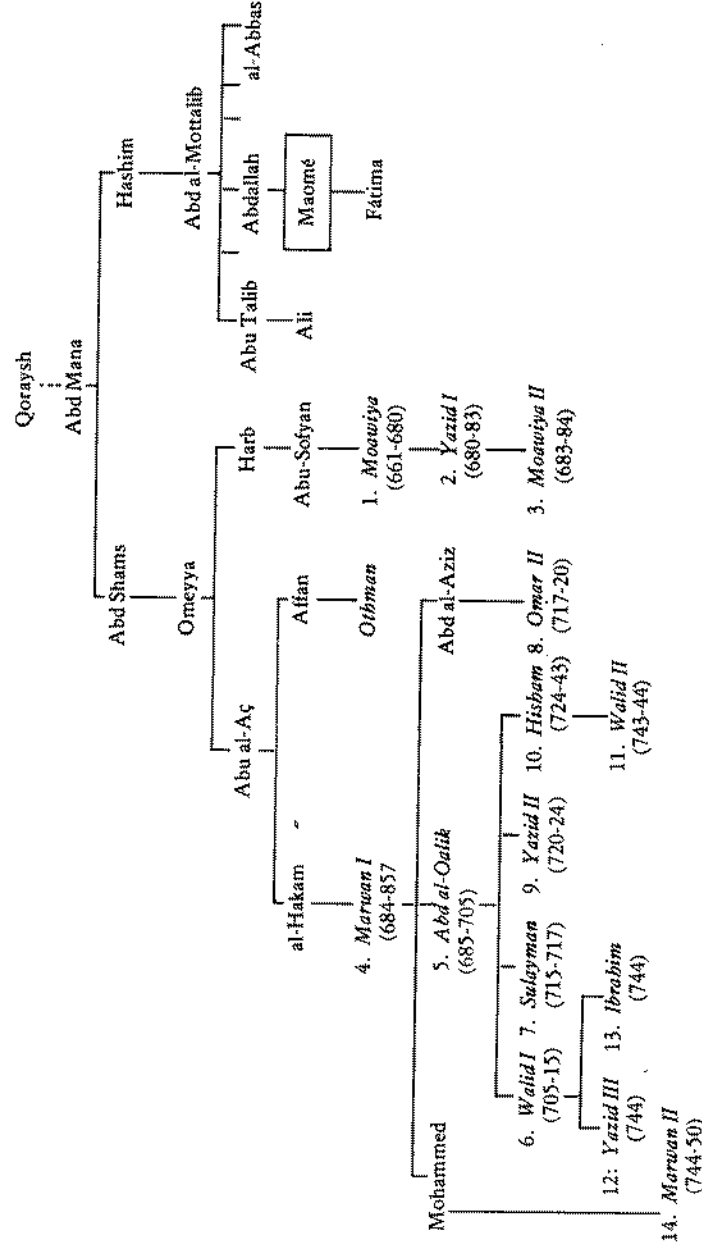
761 : Fundação de Tahert e da dinastia rostémida por Abd al-Rahman ibn Rostem.
 788 : Fundação do reino idrisida em Volubilis.
 800-812 : *Ibrahim I*, fundador da dinastia aghlábida na Ifríquia.
 808 : Fundação de Fez por Idris II.
 817-838 : Reinado do aghlábida Ziyadat Allah I.
 821 : Construção do *ribat* de Susa.
 827 : Desembarque aghlábida na Sicília.
 828 : Morte de Idris II e divisão do reino idrisida.
 831 : Tomada de Palermo.
 Cerca de 836 : Reconstrução da grande mesquita de Kairuan.
 841-856 : Reinado do aghlábida Mohammed I.
 843 : Tomada de Messina.
 850 : Construção da grande mesquita de Susa.
 Cerca de 859 : Construção das muralhas de Susa.
 Cerca de 860 : Construção da mesquita Zaytuna em Túnis.
 878 : Tomada de Siracusa.
 878 : Fundação de Raqqada, perto de Kairuan.
 893 : Abu Abdallah, propagandista dos fatimidas, chega à Ifríquia.
 902 : Tomada de Taormina. Toda a Sicília cai em poder dos muçulmanos.
 903-909 : Reinado de Ziyadat Allah III, último soberano aghlábida.
 909 : Abu Abdallah toma Raqqada.
 910 : Entrada em Raqqada de Obayd Allah.
 910-934 : *Obayd Allah*, o "Mahdi", primeiro califa fatimida.
 911 : Tomada de Tahert pelos fatimidas.
 913-015 : Primeira expedição fatimida ao Egito.
 916 : Fundação de Mahdiya, capital dos fatimidas.
 946 : A Sicília em poder dos fatimidas.
 919-921 : Segunda expedição fatimida ao Egito.

920 : Tomada de Fez.
 921 : Tomada de Sidjilmasa.
 925 : Terceira expedição fatimida ao Egito.
 934-946 : *Abu l-Qasim al-Qatm*.
 943-947 : Revolta kharidjita comandada por Abu Yazid, "o homem montado no jumento".
 946-953 : *Almançor*.
 953-975 : *Al-Moizz*.
 959 : Campanha do general fatimida Djawhar até o Atlântico.
 967 : Tratado entre al-Moizz e o basileu Nicéforo Focas.
 1 de julho de 969 : Djawhar entra em Fostat.
 11 de junho de 973 : Entrada de al-Moizz no Cairo. Os fatimidas abandonam a Ifríquia.
 973-984 : *Bologgin ibn Ziri*, governador da Ifríquia em nome dos fatimidas, funda a dinastia zirida.
 978 : Bologgin apodera-se de Fez e de Marrocos.
 984-996 : *Almançor ibn Bologgin*.
 987 : Retomada de Fez e Sidjilmasa pelos zenata.
 989 : Tomada de Tahert por Almançor.
 996-1016 : *Badis ibn Almançor*.
 1007-1010 : Fundação da Qala dos beni hammad.
 1015 : Hammad funda a dinastia dos hammâdidas no Magreb central.
 1016-1062 : *Al-Moizz ibn Badis*.
 1029-1054 : *Al-Qaid ibn Hammad*.
 Cerca de 1040: Ibn Yasin prega em Marrocos a doutrina em que se originam os almorávidas.
 1040-1042 : Conflitos entre ziridas e hammâdidas.
 1051 : Rompimento dos ziridas com os fatimidas. Envio, pelo califa fatimida al-Mustancir, dos banu hilal para a Ifríquia.
 1055 : Tomada de Sidjilmasa por Ibn Yasin.
 Cerca de 1060 : Fundação de Marraquexe.
 1061-1106 : *Yussuf ibn Tashfin*, chefe dos almorávidas.
 1062-1070 : Conquista de Marrocos por Ibn Tashfin.
 1062-1108 : *Tamim ibn al-Moizz*.
 1067 : Fundação de Bugia pelos hammâdidas.
 1070-1084 : Expedições dos almorávidas ao Magreb central.
 1085-1091 : Intervenções de Ibn Tashfin na Espanha.

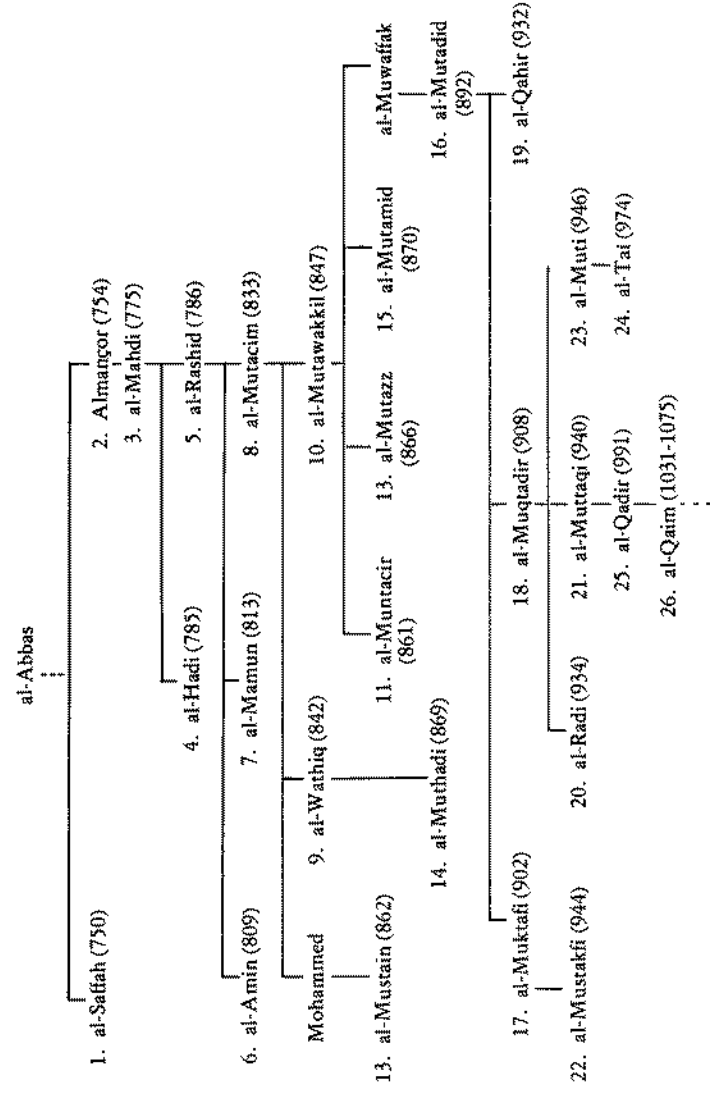
I. — GENEALOGIA DE MAOMÉ



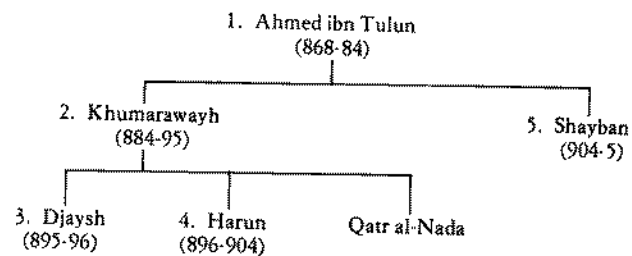
II. — CALIFAS OMÍADAS



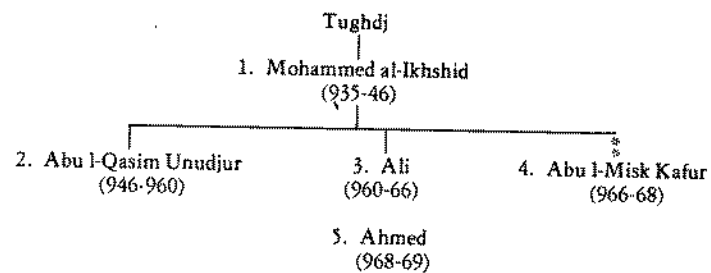
III. — CALIFAS ABÁSSIDAS



IV. — TULŪNIDAS



V. — IKHSHĪDIDAS



VI. — OMĪADAS DA ESPANHA

A) Emires:

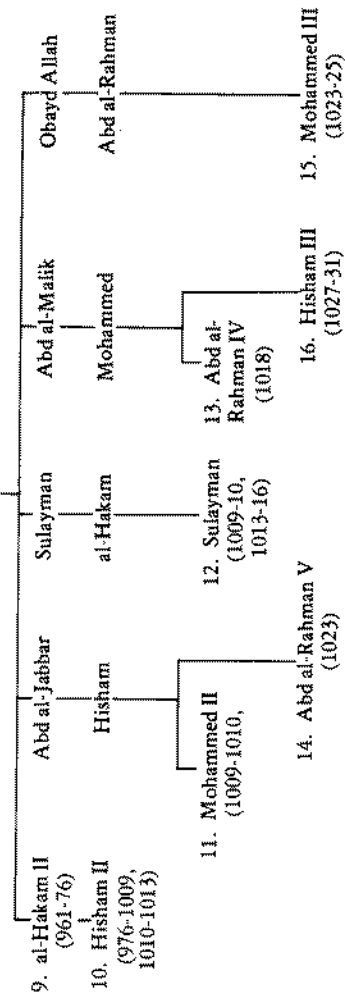
1. Abd al-Rahman I (756-88)
2. Hisham I (788-96)
3. al-Hakam I (796-822)
4. Abd al-Rahman II (822-852)
5. Mohammed I (852-86)

6. al-Mundhir (886-88) Abdallah (888-912)

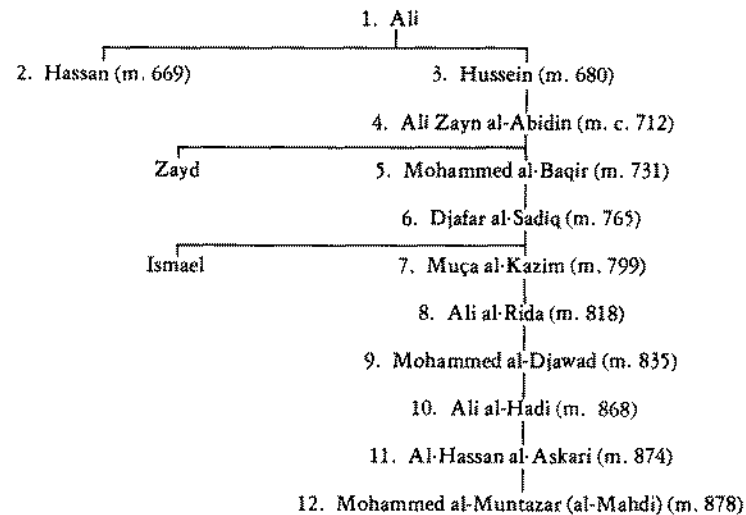
Mohammed

B) Califas:

8. Abd al-Rahman III (919-29, califa : 929-61)



VII. — IMÃS XIITAS



VIII. — CALIFAS FATÍMIDAS

1. al-Mahdi (909-934)
2. al-Qaim (934-46)
3. Almançor (946-52)
4. al-Moizz (952-75)
5. al-Aziz (975-96)
6. al-Hakim (996-1021)
7. al-Zahir (1021-1035)
8. al-Mustancir (1035-1094)

segunda parte

ESTADO ATUAL DOS CONHECIMENTOS CARACTERÍSTICAS GERAIS DO PERÍODO APRESENTAÇÃO DAS QUESTÕES FUNDAMENTAIS

Introdução

A expansão muçulmana resiste a qualquer explicação simplista. Mesmo socorrendo-nos da religião, etnia ou civilização, apenas se conseguem abordar determinados aspectos do fenómeno, sem abarcá-lo em seu conjunto.

A expansão muçulmana do século VII ao XI é, em si, extraordinária bastante para que, antes de explicá-la, pareça necessário mostrar seus elementos constituintes, fatores práticos, resultados e conseqüências. Cumpre partir de bases sólidas, dos fatos averiguados, e tomar cuidado para, desde o início, não atribuir papel demasiadamente destacado à "psicologia dos povos" ou mesmo à sociologia, pois estas estão longe de nos oferecer as chaves do problema. Decerto não poderiam de todo ser afastadas mas, antes de mais nada, é preciso considerar que estamos tratando de um mundo com características absolutamente novas no campo da História, de um mundo cujos dados referentes à suas origens e à sua evolução primeira são limitadíssimos e sujeitos a discussão. Procurar uma explicação referindo-se a comparações tiradas do mundo muçulmano atual, ou mesmo do século passado, não satisfaz, pelo fato de tais comparações não serem válidas como testemunhas do passado. Menos ainda podemos apoiar-nos em referências tiradas do mundo ocidental medievo: demasiadas divergências de toda ordem o separam do mundo muçulmano. Portanto, cumpre partir de uma exposição dos fatos, dos dados tradicionais da História: fontes arqueológicas, diplomáticas e crônicas... O método nada tem de original. Todavia, torna-se mais indispensável na medida em que o terreno, sobre o qual o historiador avança, deve ser consolidado a cada passo. Há muito tempo tal busca dos fatos, árdua em si, suscitou trabalhos múltiplos que permitem ver com um pouco mais de clareza o desenrolar dos acontecimentos e, por conseguinte, discernir as linhas gerais da expansão muçulmana e de suas conseqüências.

Desde a pregação de Maomé até a chegada dos turcos ao coração do califado abássida, quatro séculos de História Universal foram marcados pelo desenvolvimento extraordinário de uma religião e pelo aparecimento de novos

tipos de governo, de idéias, de civilização. Esses quatro séculos foram os da criação do universo islâmico. Aos olhos dos muçulmanos hodiernos, essa época é a mais bela de sua história, que eles veneram e recordam com certa saudade.

Portanto, convém estudar primeiro as condições do surgimento do Islã no mundo árabe do início do século VII. É certo que a pessoa de Maomé começa a ser melhor conhecida e que, a despeito de todo um ambiente maravilhoso ou lendário, apesar dos exageros e efeitos dos hagiógrafos e críticos árabes, é possível analisar a personalidade do Profeta. Por outro lado, o Corão tem sido objeto de imensos estudos, e o fato de os orientistas europeus terem logrado, fora de todo espírito partidário, sua crítica e exegese, decerto não constitui o menor dos méritos desses estudiosos. A pregação do Corão foi feita no seio de um povo jovem, entusiasta, que ainda não havia sido marcado pela História e cuja adesão à nova religião foi excepcional por sua rapidez e profundidade.

Uma das primeiras perguntas que se colocam é a de como se efetuou a aproximação entre o mundo árabe e o Islã, como a personalidade de Maomé conseguiu impor-se aos seus contemporâneos e, principalmente, como fez para que aceitassem uma religião que não era apenas uma nova forma de adoração, mas também um novo modo de vida, de pensamento e ação. Mais importante ainda é o fato de ter lançado as bases de um Estado para cujos súditos o único elemento de referência era o Corão. Mesmo que o sucesso de Maomé possa ter explicação aceitável, mesmo que a instauração do novo regime não constitua problema maior, devido ao papel desempenhado pelos seus dois sucessores imediatos, Abu-Bekr e Omar, em compensação os primórdios da expansão muçulmana além das fronteiras da Arábia, suas vitórias fulminantes sobre bizantinos e sassânidas requerem uma análise que ultrapassa o quadro do mundo estritamente muçulmano. Todavia, o próprio êxito veio trazer dificuldades. A organização dos territórios conquistados, os conflitos pessoais, as discussões teológicas criaram distúrbios e cisões de ressonância profunda no mundo islâmico.

Em 658-659, a tomada do poder por Moawiya, que inaugura a dominação da dinastia omíada, marca o início de uma nova etapa: é o triunfo de certa fração dos árabes, de um conceito particular de governo, oportunista e eficaz; é também, com o estabelecimento do califado em Damasco, a porta aberta a uma certa influência siríaca e bizantina. Ao mesmo tempo se coloca a questão da organização e administração das províncias do jovem império, da luta contra os separatistas, em nome da unidade do Islã e da unidade de governo.

Eram verdadeiros problemas políticos, desdobrados em problemas religiosos, humanos e sociais que deviam ser resolvidos pelos omíadas, pois aos poucos crescia o número dos convertidos desejosos de ocuparem seu lugar na sociedade muçulmana, sociedade em plena evolução, onde o papel dos pri-

meiros adeptos, dos primeiros conquistadores se tornava cada vez mais fraco. Dali resultaram oposições internas, que a segunda leva de conquistas em direção à África do Norte e Ásia Central não conseguiu resolver. Por outro lado, como a dinastia omíada levou o estigma da usurpação, encontrou dificuldades sempre crescentes em conter os golpes dos adversários e, em 750, acabou sendo suplantada por outra dinastia, a dos abássidas, que reclamava descendência direta do Profeta. No entanto, as realizações dos omíadas ao longo de um século de governo não foram inúteis nem negativas, pelo contrário, as posições conseguidas naquele período reverteram em benefício de seus sucessores.

O estilo siríaco-grego dos omíadas foi substituído pelo estilo iraco-iraniano dos abássidas. Houve uma reação humana e religiosa; evoluiu um novo conceito do mundo muçulmano, encarnado pelos califas de Bagdá e seus vizires, sua corte, sua autocracia. Ao mesmo tempo, a vida econômica tomou impulso considerável; os homens influentes e ativos do Império não eram mais os guerreiros conquistadores, os aristocratas beduínos, mas os mercadores, negociantes, administradores, que fizeram fortunas pessoais e do Estado. Mesmo que tenha surgido na Espanha um emirado independente do poder central, e que no século X os fatímidas cismáticos tenham estendido seu controle sobre a África do Norte, antes de tudo o Islã aparece como força dominante do Atlântico à Ásia Central e, particularmente, no Mediterrâneo e Golfo Pérsico. Tal domínio político implicava num domínio econômico não questionado por diferenças religiosas e políticas, mas que gerava desequilíbrios sociais que se manifestaram através de desordens e revoluções; estas motivaram distúrbios e revoltas cujos pretextos religiosos pareciam ser prioritários, mas que muitas vezes eram manifestações de caráter acentuatadamente social, sobretudo quando os camponeses se insurgiam contra o domínio dos cidadãos, dos burgueses.

Naquela época, as cidades passaram por um desenvolvimento considerável, tanto no plano econômico, como intelectual e artístico. Os califas, os grandes personagens do Império sustentaram literatos, sábios, poetas e músicos; com tal ambiente beneficiaram-se as ciências, igualmente a Teologia e a Filosofia: na história do Islã foram poucas as épocas que, como essa, presenciaram o nascimento de tantas idéias, seitas, movimentos e debates em torno da religião. Toda aquela efervescência intelectual não podia deixar de gerar confusão nos espíritos, confusão essa que freqüentemente atingiu a vida política. Pode-se admitir que então alguns personagens tivessem desejado aproveitar em benefício próprio essas correntes de pensamento e ação: o império muçulmano cindiu-se em três califados, e dentro do próprio califado abássida tornaram-se claras as tendências ao esfacelamento do poder central em benefício de chefes locais mais ou menos importantes.

Em seu intuito de lutar contra tais tendências, os califas abássidas, ou seus vizires que desde o final do século IX assumiam a maior parte das responsabilidades do poder, tiveram que apelar a elementos externos, a mercenários que pouco a pouco começaram a ocupar postos de maior destaque, não só no exército mas na direção do próprio governo: por fim constituíram novo motivo de desagregação do califado. Tal fato não é próprio dos abássidas: os omíadas da Espanha e os fatímidas do Egito foram igualmente vítimas disso. Os que se beneficiaram com essas transformações do mundo muçulmano foram, a Leste, os turcos recém-chegados e, a Oeste, berberes mauritanos, os almorávidas: o mundo muçulmano passou das mãos dos árabes às de não-árabes, que nem por isso eram muçulmanos menos sinceros, tanto mais empenhados em defender e propagar o Islã quanto eram recém-convertidos, imbuídos de um entusiasmo comparável ao dos primeiros discípulos de Maomé.

Ao longo desses quatro séculos, a evolução do mundo muçulmano foi considerável e complexa. Seu estudo está longe de ser concluído. Entretanto, um certo número de problemas foram ou estão em vias de ser elucidados. A esta altura, já se podem abordar as linhas gerais da história do Islã até o século XI, sem lacunas demasiadamente grandes.

Capítulo 1

Da Arábia Pré-Islâmica à Morte de Maomé

Bastou menos de meio século para transformar o mundo da península arábica e alterar os dados políticos do Oriente Próximo bizantino e iraniano. Além do surgimento de uma nova potência, é preciso considerar o nascimento e evolução de uma religião monoteísta de características originais, o Islã, cuja revelação e primeiras regras são devidas a um homem excepcional, o profeta Maomé. Graças à sua ação, os árabes, até então quase desconhecidos, saíram de sua letargia histórica para constituir um povo unido pelos laços fortes de uma religião nova e dinâmica, cuja expansão se combinou com o estabelecimento de instituições e de um regime político de cunho teocrático: o califado.

Do esfacelamento pré-islâmico à unidade e expansão sob a bandeira do Islã, o mundo árabe passou por várias etapas que convém distinguir e precisar.

A) A ARÁBIA PRÉ-ISLÂMICA

A península arábica é uma região desértica, de aproximadamente três milhões de quilômetros quadrados, isolada pelo mar em três de seus lados e, no quarto, ligada ao continente pelo deserto. Tal isolamento ainda é acentuado no Oeste por uma cadeia de montanhas ao longo do Mar Vermelho; entre o mar e a montanha, estende-se a planície estreita do Tihama, cuja parte setentrional é constituída pelo Hedjaz. A leste desta cadeia, e cobrindo a maior

parte da península, o planalto de Negede é uma vasta área desértica que ao norte se chama de Nefud e de Rub al-Khali ao sul; no centro e no oeste desta região acham-se espalhados numerosos oásis — os principais situam-se a oeste: Nájira, Yatrib, Fadak, Kaybar, Madain Salih, Tabuk.

Ao sul, o Iêmen e o Hadramaute constituem, graças às chuvas de monção, regiões mais férteis no litoral do Mar Vermelho e do Oceano Índico; a leste, ao longo do Golfo Pérsico, as regiões de Omã e Barém são isoladas do resto da Arábia pelo Negede¹.

De fato, este país imenso, que parece vazio, está repleto de pequenos oásis e postos de caravaneiros, fora das cidades situadas na proximidade da costa e dos portos. Nos tempos antigos, uma civilização muito pujante floresceu nas regiões meridionais da Arábia, com um clima mais favorável e de mais fáceis comunicações, por via marítima, com o Egito, a Etiópia e os países que contornam o Golfo Pérsico.

Nessas regiões da Arábia meridional puderam situar-se Estados como os de Main, Sabá, Qataban, Hadramaute². O reino de Sabá, o mais conhecido de todos, foi célebre não só por suas riquezas, mas ainda pela barragem mandada construir por um de seus soberanos em Marib. Escavações recentes levaram à descoberta de vestígios de palácios monumentais, de estátuas, bem como de textos epigráficos. Os árabes do Sul, habitantes do que se chamou de “Arábia Feliz”, talvez nem tenham sido árabes, mas falavam um idioma parecido com o árabe. Supõe-se que o reino de Sabá entrou em decadência mais ou menos no século V a.C. e caiu então sob o domínio de outro povo árabe do Sul, os himiaritas, dos quais um dos últimos soberanos, Dhu Nuwás, converteu-se ao judaísmo³. É possível que a invasão da Arábia meridional pelos etíopes, em 525, tenha sido provocada pelas perseguições aos cristãos, movidas por Dhu Nuwás; todavia, é igualmente possível que esta intervenção haja tido motivos econômicos, com a intenção dos etíopes de se apoderarem do controle dessa rica região e da passagem do Mar Vermelho ao Oceano Índico⁴.

A Dhu Nuwás, eliminado por volta de 525, sucederam governadores abissínios; depois veio um indígena, Sumiafa, que por sua vez foi derrubado e substituído por um ex-escravo, Abraha; este resistiu aos ataques etíopes e se empenhou em permanecer neutro, a despeito das solicitações dos bizantinos,

persas e etíopes. No entanto, parece que acabou cedendo em favor da Etiópia e de Bizâncio, e conduzindo, por volta de 570, uma expedição que teria chegado às proximidades de Meca. Seus sucessores adotaram a mesma política, mas, no fim do século, a facção favorável aos persas venceu no Iêmen, auxiliada por uma expedição marítima enviada pelo rei da Pérsia, Cósroe⁵. A barragem de Marib poderia ter sido destruída naquela época, quando então sua destruição teria provocado a ruína do país. Nada de concreto se sabe a respeito: poderia ser esta uma explicação para as migrações das tribos do Sul da Arábia para o Norte.

A parte central e setentrional da Arábia era o domínio dos beduínos nômades, de características bem diversas das dos árabes do Sul. Em contraste com a organização monárquica do Sul, conservavam a preeminência da tribo ou do grupo; falavam o árabe e, por fim, esse idioma acabou se impondo em toda a Arábia; nômades ou pouco sedentarizados, viviam de seus rebanhos, de incursões e do comércio de caravanas que souberam incrementar através de toda a península; os oásis e as cidades serviam-lhes de escala e entrepostos de mercadorias⁶. A maior parte dessas cidades estão situadas na zona ocidental da Arábia, no Hedjaz: Okkaz, Taifa⁷, Meca, Iambo; os oásis que bordeavam Negede marcavam a rota para a Palestina; na maioria desses oásis, colônias judaicas praticavam a agricultura e viviam junto de tribos árabes: ali, agricultores, artesãos e comerciantes costeavam as rotas dos nômades caravaneiros e constituiu-se uma economia de trocas; organizaram-se mercados e feiras permitindo contatos mais amplos em determinadas cidades, mais freqüentadas, por outro lado, devido à existência de um culto⁸.

Esses árabes do Norte, os “sarracenos”, eram, pois, distintos daqueles do Sul. Segundo a teoria árabe, os árabes deveriam formar uma só raça, e não uma comunidade de povos falando a mesma língua; tal raça engloba indivíduos descendentes em linha reta de um ou outro dos dois ancestrais: Qahtan e Adnan. Estes seriam parentes? Qahtan seria descendente de Ismael, reconhecido como ancestral de Adnan? A tradição quer que os descendentes de Qahtan sejam os “árabes legítimos” (*al-arab al-ariba*) e os de Adnan os “árabes arabizados” (*al-arab al-mustariba*). Esta tradição poderia encontrar uma explicação de ordem lingüística; efetivamente, a raiz *adana* quer dizer “estar com residência fixa em determinado lugar, continuar apascentando seus rebanhos no mesmo pasto”: esta definição poderia aplicar-se aos seden-

1 [10], Birot e Dresch, *La Méditerranée et le Moyen-Orient*, t. II, pp. 197 e ss., 226-27, 234, 264, 423-26.

2 [96], Bowen e Albright, *Archaeological Discoveries*; [105], Jacqueline Pirenne, *L'Exploration de l'Arabie*; [103], St. John H. Philby, *The Background of Islam*.

3 [107], J. Ryckmans, *L'Institution Monarchique en Arabie Méridionale*.

4 [156], Rodinson, *Mahomet*, pp. 53-4.

5 [108], S. Smith, *Events in Arabia*.

6 [98], R. Montagne, *La Civilisation du Désert*; [102], M. von Oppenheim, *Die Beduinen*.

7 [93], H. Lammens, *La Cité Arabe de Taïf à la veille de l'Hégire*; [94], H. Lammens, *La Mecque à la veille de l'Hégire*.

8 [137], Mohammed Hamidullah, *Le Prophète de l'Islam*, t. II, pp. 599-609.

tários do Sul, que adotaram o árabe como idioma e, portanto, se arabizaram. Por outra, a raiz *qahata* significa “estar sem chuva, ter falta de chuva”, o que poderia corresponder às regiões percorridas pelos árabes nômades, os do Norte. Todavia, a tradição quer que as gentes de Qahtan sejam os árabes do Sul (tribos iemenitas) e as de Adnam os árabes do Norte (tribos maaditas, nisaritas ou qaysitas)⁹. Qualquer que fosse essa repartição, existe uma diferenciação que corresponde a dados reais, humanos, lingüísticos, sociais e econômicos, com repercussões profundas e duradouras na história dos árabes.

No domínio religioso, os árabes do Sul adoravam deuses e deusas que personificavam os planetas e aos quais consagravam templos, santuários, governados por sacerdotes, administradores das riquezas e oferendas feitas às divindades¹⁰. Os árabes do Norte tinham crenças mais realistas: espíritos, *djinn*s representados por árvores, pedras. Acreditavam também em divindades, muito numerosas, mas algumas eram veneradas pela maioria das tribos; as mais importantes entre essas divindades eram três deusas, Manat, Ozza e al-Lat, por sua vez subordinadas a uma divindade superior, Alá, “o deus, a divindade”¹¹. Os locais de adoração eram sagrados e constituíam terras de asilo, de refúgio, de cuja guarda eram encarregadas determinadas famílias ou clãs, sem que, por isto, desempenhassem funções de sacerdotes. Constituía pontos de peregrinação, em cujo decurso praticavam-se ritos precisos, respeitando-se as interdições.

Não se trata, para falar com propriedade, de uma religião, mas antes de uma espécie de rito tradicional, próprio de cada tribo, no seio da qual um conjunto de regras servia para determinar o comportamento dos homens a ela pertencentes. Segundo a fórmula de W. Montgomery Watt¹², tratava-se de um “humanismo tribal”, apoiado em um ideal de honra, na “virilidade” e tendo por limite apenas aquilo que o destino cego mandasse¹³. Como escreveu M. Rodinson, “o beduíno pode ser supersticioso, mas é realista e, com a vida rude do deserto, ficou menos predisposto à meditação sobre o infinito, como antes se supunha gratuitamente, que a uma compreensão exata de sua força e fraqueza”¹⁴.

Tanto entre os sedentários quanto entre os nômades, os agrupamentos eram idênticos: família, tribo, grupo de tribos. A família se reunia numa ten-

9 [11], *Encyclopédie de l'Islam*, 2ª edição, art. «arab» (Grohmann).

10 [90], A. Jamme, *La Religion Sud-arabique Préislamique*; [106], G. Ryckmans, *Les Religions Arabes Préislamiques*.

11 [106], G. Ryckmans, *Religions Arabes*; [109], J. Starcky, *Palmyréniens, Nabatéens, et Arabes du Nord*.

12 [164], W. Montgomery Watt, *Mahomet à La Mecque*, pp. 48-50.

13 [156], Rodinson, *Mahomet*, pp. 38.

14 *Ibid.*

da ou numa casa, onde o chefe da família vivia com sua mulher, seus filhos, seus escravos; as tendas ou casas vizinhas eram dos parentes. A tribo se agrupava em um círculo de tendas (*aduar*) ao redor da moradia do chefe ou, em se tratando de sedentários, em um bairro. Os membros da tribo, unidos entre si por laços de sangue e teoricamente todos iguais, elegiam um chefe, *sayyid*, por suas qualidades eminentes; era assistido por um conselho. Aparentemente, antes do advento do Islã, o *sayyid* não teve caráter de sacerdote¹⁵.

Nas tribos nômades, em princípio, não havia propriedade individual: os rebanhos e as pastagens eram coletivos. No entanto, podia acontecer que, devido a incursões ou operações comerciais, determinados clãs possuíssem riquezas, como escravos e bens materiais, que, de acordo com as circunstâncias, podiam aliás desaparecer. A justiça era regida pela lei de Talião e pela “vendetta” solidária, de clã a clã. A seqüência de assassinatos só poderia ser interrompida mediante a aceitação de uma compensação (*diyya*)¹⁶. A mulher era patrimônio familiar, cedido por seu chefe a um marido mediante o pagamento de um dote; ela podia ser repudiada. Ao ficar viúva, continuava na dependência da família do marido. Os escravos eram libertados com bastante generosidade (*mawla*), mas, em sua nova condição de libertos, tornavam-se “clientes” do antigo dono.

O beduíno gostava de contar suas proezas e qualidades com intermináveis verbosidades: gostava não só de falar, mas também de aparecer. Desse fato decorre a importância do poeta, considerado como um ser inspirado, imbuído de poder mágico; simultaneamente porta-voz da tribo e mestre-de-cerimônia dos ritos religiosos, em que as palavras se misturavam à música e às danças. Temiam-se seus rasgos satíricos, suas maldições; havia torneios de oratória entre as tribos e parece que a língua usada pelos poetas era a mesma entre os grupos tribais, distintos, não obstante a diversidade dos dialetos¹⁷.

A Arábia não era um mundo fechado, isolado. Além de percorrida por caravanas que, por sua vez, estavam em contato com as regiões limítrofes da Palestina ou da baixa Mesopotâmia, sofria influências externas, helenísticas, persas, indianas, trazidas por mercadores ou expedições militares.

No século VI, o império bizantino, que dominava o Oriente Próximo mediterrâneo, e o império sassânida da Pérsia, que dominava a Mesopotâmia e o Irã, procuraram estender seu domínio sobre a Arábia e atuaram por intermédio de tribos árabes estabelecidas havia muito tempo, umas nas fronteiras sírias e outras nas da Mesopotâmia: estas últimas constituíam a tribo dos banu

15 [98], R. Montagne, *La Civilisation du Désert*; [102], M. von Oppenheim, *Die Beduinen*.

16 [87], B. Farès, *L'Honneur chez les Arabes avant l'Islam*.

17 *Ibid.*; cf. também [130], M. Gaudetroy-Demombynes, *Mahomet*, p. 24.

lakhm, ou lakhmidas, que estabeleceram seu centro principal na cidade de Hira; convertidos ao cristianismo nestoriano*, a partir do século IV passaram ao serviço dos sassânidas e conduziram ataques contra os bizantinos. Estes, a fim de contê-los, no começo do século VI, asseguraram o concurso da tribo de Gassan, radicada no Sudeste da Palestina. Convertidos ao cristianismo monofisista*, os gassânidas tiveram, por vezes, relações tensas com os imperadores bizantinos, mas com frequência maior estiveram em conflito com os lakhmidas. Entremetidos, em fins do século VI, o basileu Maurício desagregou o pequeno reino gassânida e, no princípio do século VII, Heráclio, por suas medidas financeiras e religiosas, acabou privando o campo bizantino do auxílio gassânida¹⁸.

Essas tribos não eram os únicos elementos cristãos da Arábia. Em algumas cidades existiam comunidades cristãs. Em geral, eram de pouca importância, com exceção da de Nájira, na fronteira com o Iêmen, sede episcopal e, sem dúvida, o principal centro cristão da Arábia. Todavia, o cristianismo parece não ter tido ali nem grande expansão territorial, nem influência¹⁹.

Os judeus também estavam presentes: tinham no Iêmen algumas comunidades ativas; na maioria dos oásis ocidentais da Arábia do Norte, viviam tribos judaicas que se dedicavam essencialmente à agricultura: ocorria isto em Kaybar e sobretudo Iatrib, onde as tribos judaicas dos banu nadhir e dos banu gorayza se imiscuíram nas rivalidades das tribos árabes dos awz e dos khazradj. Se nos tempos de Dhu Nuwás o judaísmo pôde desempenhar um papel político e religioso na Arábia do Sul, é bem possível que a conquista etíope tivesse restringido sua presença apenas às tribos propriamente judaicas. A exemplo do que se deu com o cristianismo, também o judaísmo teve limitada aceitação; no entanto, nem por isto essas duas religiões deixaram de testemunhar a implantação do monoteísmo na Arábia e, deste ponto de vista, puderam ter uma certa influência nos meios mais abertos e favorecer uma tendência ainda mal definida em busca de um monoteísmo árabe.

O país conheceu também um movimento comercial caracterizado pelas viagens das caravanas de mercadores que iam para o Egito, Síria, Mesopotâmia, litoral do Golfo Pérsico e do Iêmen, ou dali voltavam; ademais, realizavam-se feiras na primavera e no outono, associadas a peregrinações, em

cidades ou oásis situados nas rotas das caravanas. O estreito relacionamento entre as atividades religiosas e comerciais foi bem realizado em Meca, vizinha da grande feira de Okkaz²⁰.

Meca deve sua importância ao fato de constituir um posto de abastecimento de água para as caravanas, e estar situada numa encruzilhada de pistas para o Iêmen, Egito, Síria e Mesopotâmia; não fica muito longe do porto de Djedda, no Mar Vermelho. No inverno, chove muito em Meca, chuvas essas que vêm alimentar suas fontes, principalmente a mais abundante, a de Zem-zém: diz a crença popular que Alá fê-la brotar da terra para matar a sede de Agar e seu filho Ismael. O essencial dos recursos dos habitantes de Meca assentava no comércio das caravanas, organizado pelos grandes mercadores da cidade e cuja proteção garantiam mediante tratados concluídos com os beduínos. Ao norte, suas caravanas chegavam até à Palestina e Síria; ao sul, até o Iêmen. Intermediários entre gregos, palestinos, egípcios, persas, árabes e abissínios, eles desempenhavam não só um papel de mercadores mas também um papel político, devido ao seu poder econômico e às suas relações.

A partir do século V, Meca ficou sob o domínio da tribo de Qoraysh, quando um de seus membros, Qosayy, vindo do Norte, eliminou a tribo de Khozaa e teve habilidade para transformar Meca em um grande centro de peregrinação, reunindo em um só santuário, a Caaba, as principais divindades dos árabes: o deus-lua Hobal e as deusas Manat, Ozza e al-Lat. Segundo a tradição, uma primeira Caaba (casa de Deus) teria sido construída por Adão, após ter sido expulso do Paraíso; levada pelo dilúvio, a Caaba teria sido reconstruída por Abraão e seu filho Ismael, que teriam embutido no ângulo sudeste do cubo de pedra que formava a casa de Deus a Pedra Preta trazida pelo anjo Gabriel. Entre os árabes, essa Pedra Preta, provavelmente um meteorito, era objeto de veneração especial. A habilidade de Qosayy, ou de um dos seus sucessores, foi instituir a gente de Qoraysh guardiã do santuário, decretar sagrado e inviolável (*haram*) seu recinto e, reunindo ali as grandes divindades árabes, permitir assim aos homens das caravanas satisfazerem sua crença numa ou noutra delas²¹.

Segundo Mohammed Hamidullah²², quando Qosayy se apoderou do poder, em Meca, ele distribuiu entre os diversos clãs de sua tribo os diferentes setores do vale que circundava a Caaba. Aos poucos, distinguiram-se os "Qoraysh do interior", estabelecidos perto do santuário e do poço de Zem-zém, que constituíam a aristocracia dos negócios e os elementos dirigentes da

* Doutrina herética de Nestório (séc. V) que sustentava que se deviam distinguir em Cristo duas naturezas: a divina e a humana. Os monofisistas defendiam a doutrina oposta, isto é, que em Cristo só havia uma natureza. (Rev.).

18 [83], R. Devreesse, *Arabes Persans et Arabes Romains*; [88], R. Ghirshmann, *L'Iran des Origines à l'Islam*; [91], A. Kammerer, *Petra et la Nabatène*; [100], Noldeke, *Geschichte der Perser und Araber*; [109], J. Starcky, *Palmyrénienes, Nabatéens et Arabes du Nord*; [86], R. Dussaud, *La Pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*.

19 [80], H. Charles, *Le Christianisme des Arabes Nomades*.

20 [137], M. Hamidullah, *Le Prophète de l'Islam*, t. II, pp. 522-23 e 605. [95], H. Lammens, *L'Arabie Occidentale à la veille de l'Hégire*.

21 [94], H. Lammens, *La Mecque à la veille de l'Hégire*.

22 [137], M. Hamidullah, *Le Prophète de l'Islam*, t. II, pp. 523 e ss.

cidade, bem como os "Qoraysh do exterior", instalados na periferia, de menor importância política e comercial. Outros habitantes se aglomeravam no perímetro de Meca: eram os Khozaa, clientes (*mawla*) das grandes famílias, estrangeiros admitidos mediante uma aliança (*halif*), e os protegidos temporários (*djar*), muitas vezes beduínos.

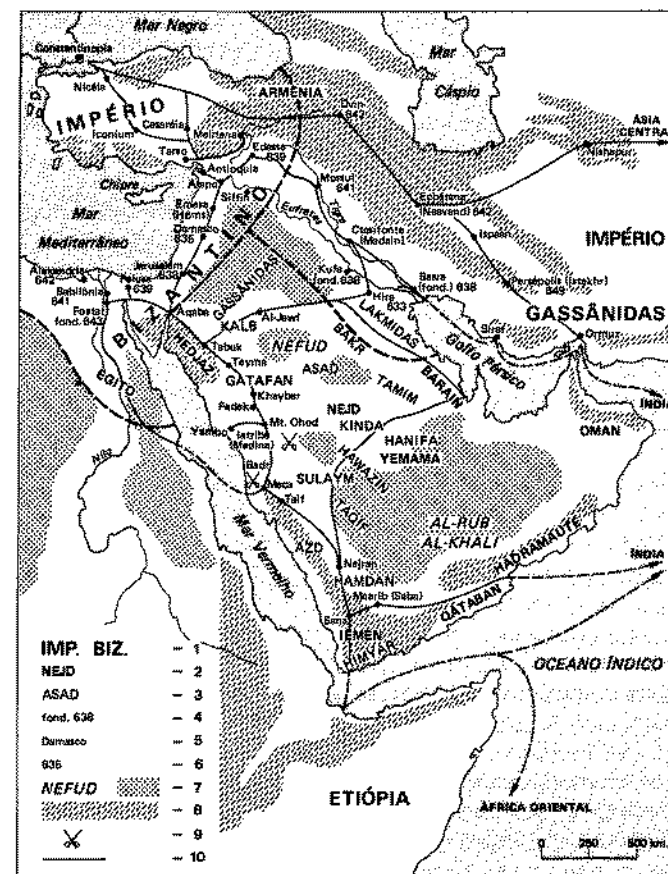
Os notáveis, os chefes de família eleitos, tinham assento no *malá*, que assumia a autoridade pública; todavia, cada clã conservava ampla autonomia. É incontestável, no entanto, que a aristocracia local impunha seu ponto de vista e decidia, nos principais problemas, na base de uma solidariedade de classe fundada na riqueza, experiência comercial, pertença aos clãs "superiores", entre os quais dominavam o de Hashim e de seu filho Abd al-Mottalib, e o de Abd Shams e de seu filho Omeyya.

Destarte, em fins do século VI, a Arábia era um mundo menos isolado do que se supôs durante muito tempo, um mundo em vias de transformação, de evolução: uma certa tendência para a unidade se fazia sentir, tanto no domínio religioso, como no da organização comercial e política. Esta tendência, o profeta Maomé iria transformá-la numa realidade dinâmica.

B) MAOMÉ

A personalidade de Maomé suscitou uma série de obras, tanto laudatórias como violentamente críticas ou imparciais. De fato, como escreveu Claude Cahen, "em comparação com a maioria dos fundadores de religiões, Maomé se nos apresenta como uma personalidade de sólida historicidade. Disto não se conclui que se possa estabelecer uma biografia bem fundamentada de sua pessoa; se o Corão nos elucida sobre a sua mensagem, seria vão interrogá-lo acerca de sua vida e de seu papel como chefe de Estado. Toda a nossa informação repousa nas *hadith*... que opõem numerosos obstáculos ao historiador: a crítica, aliás de prática bastante difícil, não tem condições de transformar esse amontoado de anedotas em uma fonte verdadeiramente clara. Por outra, como Maomé entrou em vida para a lenda, pertence tanto, se não mais, ao domínio da hagiografia como da História"²³.

Para tudo o que se relaciona com a genealogia e juventude de Maomé, só nos resta recorrer à tradição, por falta de dados históricos probatórios. O estudo das fontes sobre a vida de Maomé pode apoiar-se nas *hadith* (narrativas que formam a tradição muçulmana) reunidas na *Sira* de Ibn Ishaq (meados do século VIII), revista por Ibn Hisham (início do século IX)²⁴. Segundo esta tradição, Maomé pertencia à família dos banu hashim; seu avô, Abd al-Mot-



MAPA 1. A Arábia e o Oriente Próximo no tempo de Maomé e dos primeiros califas

1. Estado; 2. Região; 3. Tribo; 4. Data de fundação da cidade; 5. Cidade; 6. Data da conquista; 7. Deserto; 8. Região montanhosa; 9. Batalha; 10. Principais rotas de comércio.

talib, personagem importante, era guardião da fonte de Zemzém e, por herança, ocupava um dos cargos principais da peregrinação a Meca, a *sigaya*, ou distribuição de água aos peregrinos; ademais, ocupava-se do comércio com a Síria e o Iêmen. Abd al-Mottalib teve dez filhos, entre eles Abdallah, que se casou com Amina bint Wahb, da qual teve um só filho, Maomé. Abdallah morreu em Iatrib, provavelmente antes do nascimento de Maomé, deixando

23 [61]. J. Sauvaget, *Introduction...*, 2ª edição, p. 120.

24 [135]. A. Guillaume, *The Life of Mohammad*.

sua mulher em situação precária. A lenda muçulmana envolveu de eventos extraordinários a concepção do futuro profeta, a gravidez de Amina e o nascimento de Maomé.

O problema da data deste nascimento não está esclarecido. A cronologia da vida de Maomé é baseada na data de sua morte, que é conhecida: segunda-feira, 13 *rabi*, dia primeiro do ano 11 da hégira*, correspondente a 8 de junho de 632. Ora, segundo as fontes antigas do Islã, ele viveu dez anos em Medina e treze em Meca, após ter tido a revelação aos 40 anos de idade. Portanto, Maomé teria nascido em 569, mas os analistas situam seu nascimento no ano da expedição de Abraha contra Meca, ou seja, em 570, ou 571, o mais tardar²⁵.

Pouco se sabe da infância e adolescência do Profeta e, com o correr do tempo, as lendas se multiplicaram, dando dele uma imagem edificante. Todavia, os fatos seguintes podem ser considerados autênticos: Maomé perdeu a mãe quando tinha sete anos; foi então educado por Abd al-Mottalib, que faleceu dois anos mais tarde, após ter confiado a criança a um de seus filhos, Abud Talib, cujo próprio filho, Ali, foi primo e companheiro de juventude de Maomé, antes de tornar-se seu discípulo e genro.

A tradição coloca neste período de juventude algumas viagens de Maomé à Síria, aonde teria acompanhado Abu Talib; no decurso de uma dessas viagens teria havido o encontro de Maomé com um monge, Bahira, eremita na região de Bosra, que teria reconhecido as características ocultas que indicavam o alto destino da criança; Bahira teria igualmente declarado a Abu Talib: "volta com teu sobrinho para teu país e protege-o dos judeus, pois, se chegarem a vê-lo e dele souberem o que eu sei, tentarão prejudicá-lo". Alguns historiadores opinavam que foi numa dessas viagens à Síria que Maomé teria feito seus primeiros contatos com o cristianismo; no entanto, parece bem estranho que desses contatos não haja guardado mais lembranças e que suas alusões ao cristianismo estejam tão afastadas do que poderia ter visto ou entendido dessa religião. Isto até leva a supor bastante duvidosa a hipótese das viagens à Síria.

Nada mais se sabe da juventude do Profeta: nenhum detalhe se possui a respeito de sua formação, de sua cultura (parece que sabia ler e escrever), de suas práticas religiosas. Contudo, devia ter qualidades morais e intelectuais, porque, cerca dos 20 anos de idade, foi escolhido por Kadidja, viúva rica de Meca, como homem de confiança para acompanhar suas caravanas à Síria. Em seguida, Kadidja propôs casamento a Maomé, o que por ele foi aceito:

naquela época tinha 25 anos de idade. Este casamento possibilitava a Maomé sair da pobreza, viver livre das necessidades materiais e tornar-se um personagem conceituado. A tradição deu de Kadidja uma imagem particularmente lisonjeira: ela foi uma esposa dedicada e sobretudo a primeira adepta do Profeta ao qual deu sete filhos — três rapazes (que morreram todos em tenra idade) e quatro meninas. Kadidja é contada entre as quatro mulheres perfeitas da humanidade, ao lado de Maria, mãe de Jesus, da esposa de Faraó e da irmã de Moisés.

Enquanto Kadidja viveu (ela morreu em 619), Maomé não teve outra mulher. Supõe-se que, até à revelação, ele continuou a tratar de assuntos comerciais e que talvez tenha feito algumas viagens. Em todo caso, beneficiou da consideração dos seus concidadãos, pelos quais teria sido alcunhado de *al-amin*, o homem seguro. Contudo, é provável que, apesar de seu êxito material, não estivesse satisfeito. Aquilo que veio a ser chamado de "o problema de Maomé" pode, em parte, resultar dessa insatisfação.

A REVELAÇÃO E O INÍCIO DA PREGAÇÃO²⁶

Sem abandonar por completo a atividade profissional, Maomé cada vez mais se entregou a retiros piedosos e a meditações; cada vez mais foi se sentindo chamado para uma missão profética. Teve esta revelação durante um retiro no monte Hira, numa gruta, onde o anjo Gabriel lhe ordenou pregar (cf. Corão XCVI) e anunciou que ele era "o apóstolo de Alá". Maomé precisou claramente que não estava possuído por um *djin**, mas que teve uma aparição celeste que viera lhe soprar ao ouvido as palavras de Alá. A doutrina muçulmana, por sua vez, supôs que ele teria recebido a influência divina sob duas formas: a revelação propriamente dita, *tanzil*, que é a Escritura, o Corão, trazida pelo anjo, e uma inspiração, *nahyi, ilman*, depositada diretamente por Deus no coração de seus profetas; esta lhes ensina a dirigir sua conduta e a de seus fiéis.

Desde o início (cerca de 610), Maomé confiou sua visão a Kadidja, que logo afirmou sua confiança na missão do esposo; nos três anos em que Maomé deixou de ouvir a voz de Deus e em que desesperou a ponto de querer cometer suicídio, Kadidja estava junto dele para acalmá-lo e restituir-lhe o entusiasmo. Nesses três anos, a missão foi revelada apenas a alguns íntimos: Kadidja, Ali,

26 [112], Tor Andrae, *Muhammad, sa Vie et sa Doctrine*; [117], R. Blachère, *Introduction au Coran*; [119], R. Blachère, *Le Problème de Mahomet*; (124), E. Dermenghem, *La Vie de Mahomet*; [130], M. Gaudelroy-Demombynes, *Mahomet*; [156], M. Rodinson, *Mahomet*; [164], W. Montgomery Watt, *Mahomet à La Mecque*.

* *Djin* — nome dado pelos árabes aos espíritos inferiores aos anjos mas superiores aos homens. Há *djins* benéficos e maléficos. (Rev.)

* Hégira — V. mais adiante, p. 63. (Rev.)

25 Sobre isto, cf. [130], M. Gaudelroy-Demombynes, *Mahomet*, p. 59.

Zayd (escravo liberto por ele e que se tornou seu filho adotivo), Abu Bekr, seu futuro sogro, e Otman, seu genro. Mais tarde, por volta de 613, Maomé resolveu comunicar a revelação aos seus concidadãos, começando pelos qorayshitas.

Como se sabe, esta revelação está contida no Corão. Neste, porém, as *suras** não estão classificadas cronologicamente. Em vida, as palavras proferidas pelo Profeta eram anotadas em documentos de toda espécie, compilados sem ordem; foi no califado de Abu Bekr e sobretudo no de Otman que se estabeleceu o texto, considerado autêntico, da "recitação" (*Qoran*). Não obstante alguns sábios muçulmanos terem fornecido indicações a respeito da cronologia aproximada de determinadas partes do Corão, foi preciso aguardar os estudos dos orientistas europeus a fim de determinar os principais períodos da "recitação": entre esses trabalhos, o último e o melhor é a tradução de R. Blachère²⁷. Sabemos agora, portanto, quais foram os primeiros temas da pregação de Maomé. Na forma, ele se comporta como os *kabin* tradicionais, os adivinhos das tribos; mas o conteúdo é novo, embora não revolucionário. Antes de tudo, o Profeta insiste na bondade e no poder de Deus, criador do homem, fonte de toda vida; a mensagem parece admitir uma vaga crença em Deus, por parte dos ouvintes, e procura torná-la mais concreta. No entanto, inexistiu qualquer menção da unicidade de Deus, qualquer denúncia da idolatria. Depois, seguem-se alusões ao Juízo Final: o homem será julgado, e recompensado ou punido; por fim, o homem tem o dever de ser grato a Deus, de adorá-lo; o ingrato (*kafir*) é assemelhado ao descrente; da mesma forma, é condenado o rico orgulhoso. Portanto, o indivíduo deve purificar-se, praticar atos de generosidade e ser submisso a Deus.

Ora, esta mensagem foi rejeitada pela grande maioria dos qorayshitas. Segundo Montgomery Watt, é preciso pensar que, durante os últimos cinquenta anos, o abismo entre ricos e pobres se ampliou. Prevalia a idéia de que apenas contavam os ricos e os influentes. Daí a perda do sentido comunitário. Os primeiros passos do Corão oferecem um remédio para tal situação: haurir na religião novas bases de solidariedade social; acentuaram-se os deveres de generosidade, o auxílio material aos pobres; o dinheiro devia deixar de ser um fator de divisão social. Por outro lado, não se encontra nenhuma indicação que evoque a possibilidade de voltar à antiga solidariedade tribal. Surgiu a consciência do "eu" enquanto indivíduo e deve ser aceita; o Juízo Final é essencialmente um julgamento dos indivíduos. No entanto, ao insistir nos atos de generosidade, o Corão faz reviver um aspecto do antigo ideal árabe; mas a antiga noção de *tazakki* (retidão) é substituída pela de *islam*

(submissão total a Deus). Ora, em razão do individualismo crescente que se instaurou em Meca e da primazia atribuída à fortuna material sobre a honra, há contradição com a pregação de Maomé: com efeito, o Corão estigmatiza esta confiança no dinheiro e faz dele o maior dos pecados dos qorayshitas, que leva o homem a esquecer e até negar sua dependência de Deus²⁸.

Por fim, é incontestável que havia um contraste entre a pregação corânica e os velhos modos de pensamento árabe: se não tivesse sido assim, não se compreenderia o motivo da oposição violenta contra Maomé, a despeito da utilização de uma língua e forma literária condizentes com as concepções e a mentalidade dos árabes da época.

É interessante saber quais os primeiros convertidos fora do círculo de Maomé; para tanto, pode-se recorrer à relação dada por Ibn Ishaq, pois nela se mencionam nomes de personagens que, mais tarde, não desempenharam papel importante, enquanto a lista de Tabari parece ter sido elaborada em função do lugar posteriormente exercido pelos convertidos. Montgomery Watt e, por último, Maxime Rodinson²⁹ conseguiram determinar, para os primeiros muçulmanos, o clã ao qual pertenciam, bem como a sua posição social. Esses dados permitem as seguintes conclusões: os primeiros muçulmanos foram recrutados entre os jovens das famílias e dos clãs de maior influência em Meca, como Khalid ibn Said ibn al-Aç, do clã de Abd Shams, ou como Otman ibn Affan, futuro califa; em seguida, entre os membros dos clãs de menor importância, muitas vezes jovens, como Talha ibn Obayd Allah ou Abd al-Kaba; depois, entre indivíduos não pertencentes aos clãs qorayshitas, mas a eles filiados como confederados; finalmente, entre escravos, dos quais o mais célebre foi o abissínio Bilal. Em sua grande maioria, esses convertidos não tinham 40 anos de idade e pertenciam à classe média; a maior parte foi atraída pelo conteúdo religioso da mensagem e não por seus aspectos políticos ou econômicos, pois é este conteúdo mais importante, apesar de tudo, nas primeiras revelações.

No entanto, este conteúdo bastou para levantar contra Maomé a oposição dos qorayshitas, cada vez mais determinada. Nos primeiros tempos, estes acolheram a pregação com indulgência e ceticismo. Talvez alguns tenham feito propostas de conciliação ao Profeta, supondo que seu monoteísmo, ainda bastante vago, pudesse acomodar-se às suas divindades e, destarte, a reforma pretendida não vingasse. Mas Maomé rejeitou tais propostas, apesar dos versículos mencionando os deuses dos habitantes de Meca como intercessores perante Alá; esta concessão foi muito rapidamente anulada por Maomé, que compreendeu que, aceitando as propostas dos qorayshitas, teria compro-

* Capítulos do Corão, constituídos por versículos (*aya*). (Rev.)
27 [118], R. Blachère, *Le Coran*.

28 [164], W. Montgomery Watt, *Mahomet à La Mecque*, pp. 104-05.

29 [164], W. Montgomery Watt, *Mahomet à La Mecque*, pp. 117-228; [156], M. Rodinson, *Mahomet*, pp. 128-29.

metido a missão que recebera de Deus. Doravante, toma claramente posição contra os ídolos e os idólatras, com isto atraindo sobre si a vingança dos habitantes de Meca, cuja situação religiosa e econômica ele ataca: se suas divindades fossem consideradas inferiores, isto ao mesmo tempo seria criticar a religião tradicional e comprometer as peregrinações e as receitas que delas promanavam. E igualmente certo que os mais influentes dos qorayshitas não se conformaram com o fato de o privilégio de anunciar a revelação ter sido concedido não a um deles, mas a um homem que não pertencia às famílias dominantes (Corão XLIII, 30).

Desses motivos todos resultaram, em primeiro lugar, a oposição dos qorayshitas, alegando alguns que, no fundo, Maomé não procurou outra coisa a não ser seus próprios interesses e poder, e depois a perseguição: tornou-se alvo de sarcasmos e injúrias, extensivos a seus seguidores, pelo menos quando se tratava de pessoas não apadrinhadas, ou que não pertenciam aos notáveis. Todavia, pessoalmente, Maomé não foi vítima de sevícias, pois seu clã, os banu hashim, no qual seu tio Abu Talib era muito influente, tomou-o sob a sua proteção, sem no entanto aderir ao Islã.

Parece que, por volta de 615, aumentaram as perseguições dos qorayshitas e que alguns recém-convertidos teriam vacilado em sua crença, chegando alguns a renegá-la. Maomé, então, aconselhou os espíritos menos fortes a abandonarem Meca e se refugiarem na Abissínia. W. Montgomery Watt quis ver nesta emigração um pretexto de Maomé para livrar-se de certos crentes cuja opinião divergia da sua, particularmente Otman ibn Mazun, que teria pretendido introduzir no Islã uma espécie de ascetismo não aprovado por Maomé³⁰. Talvez houvesse também rivalidades entre os fiéis, alguns dos quais não admitiam a importância conferida a Abu Bekr. Mas, de fato, não houve rompimento e os emigrados se reuniram mais tarde aos demais muçulmanos.

Pouco depois, a comunidade muçulmana de Meca tomou novo impulso com a adesão de Omar ibn al-Khattab (futuro califa), personagem conceituado por seu caráter decidido e cuja conversão deu forte alento aos crentes. Simultaneamente, a revelação continuava, acentuando-se cada vez mais a unicidade de Alá, divindade suprema, também chamado de *al-Rahman*, o Benfeitor, Deus todo-poderoso, mas infinitamente bom, que recompensará os fiéis e punirá os ingratos (*kafir*). A ele os crentes deviam dirigir suas ações de graças (*çalat*), expressas por um pequeno número de ritos e prostrações efetuadas então voltando-se para Jerusalém, como os judeus e os cristãos. Era pela prática da *çalat* que os crentes se distinguiam dos demais habitantes de Meca, mas ainda não estavam organizados numa comunidade autêntica, embora se

qualificassem entre si de *mumin* (fiel), e talvez já de *muslim* (submisso), de onde veio o termo "muçulmano".

No ano de 619, em poucos dias, Maomé perdeu a esposa Kadidja e o tio Abu Talib. O desaparecimento de Abu Talib era uma grave perda, pois seu sucessor na liderança dos banu hashim foi Abu Lahab, adversário declarado de Maomé; desde então, as perseguições recrudesceram e o número dos muçulmanos deixou de aumentar.

Desiludido com seus concidadãos, Maomé procurou então emigrar para outra cidade e buscar apoio junto às tribos nômades. Inicialmente pensou asilar-se em Taifa, cidade situada nas montanhas, no centro de uma região fresca e fértil, dominada pela tribo de Thaqif e onde os qorayshitas possuíam terras e moradias. No entanto, os notáveis de Taifa não lhe dispensaram acolhimento favorável. Voltou-se para as tribos nômades, tentando demonstrar-lhes como sua adesão ao Islã proporcionaria vantagem política; no entanto, para esses nômades, a noção de autoridade política tinha um sentido bem definido e imediato — a tomada do poder —, o que Maomé recusava, atribuindo toda a autoridade exclusivamente a Alá.

Depois, tentou a sorte em Yatrib, velha cidade situada em um oásis a 350 km ao norte de Meca, cuja população, de aproximadamente 3.000 habitantes, mais camponesa e menos comerciante que a de Meca, mantinha, contudo, relações contínuas com esta. Ali, três tribos judaicas arabizadas, os nadhir, qorayza e qaynoqa, haviam fixado domicílio em épocas passadas e a elas se reuniram duas tribos árabes iemenitas, os awz e khazradj; estas, depois de derrotarem as tribos judaicas, lutaram entre si e os awz saíram vitoriosos.

Em 620, Maomé encontrou-se com um grupo de seis homens da tribo dos khazradj, que ouviram sua pregação com entusiasmo. Esses seis homens converteram outros seis, e os doze prestaram juramento de obediência a Maomé. Foram entabuladas negociações com vistas à emigração dos muçulmanos para Yatrib, enquanto as conversões nas duas tribos árabes se multiplicavam a ponto de, em junho de 622, em Aqaba, perto de Meca, 73 homens e duas mulheres prestarem juramento de obediência ao Profeta e assumirem o compromisso de lutar por ele, oferecendo-lhe acolhida em Yatrib. Este pacto foi confirmado por representantes dos moradores. Na Arábia antiga, o pacto de garantia era uma prática reconhecida, porém a este se acrescentou o fato de que surgia uma nova comunidade unida à de Meca pela religião, portanto para além das reuniões de tribos. A união dessas duas comunidades abriu o caminho para a constituição de uma única comunidade futura e, como Moisés, Maomé seria chefe de um povo.

Tendo assim um lugar de refúgio para seus fiéis, Maomé mandou partir de Meca uns sessenta muçulmanos, em pequenos grupos; alguns recusaram-se a deixar a cidade. O próprio Maomé e Abu Bekr foram os últimos a partir e chegaram a Qoba, perto de Yatrib, em 12 *rabi* primeiro, ou seja, em 24 de setembro de 622. Esta data é a da Hégira (ou mais precisamente, *hidjra*,

30 156]. M. Rodinson, *Mahomet*, pp. 143-44.

emigração) que assinala uma nova era: considera-se o seu início no primeiro mês daquele ano, no dia 1 *muharrem*, ou seja, 16 de julho de 622³¹.

Como escreve M. Rodinson, "em Meca, o homem Maomé nasceu, cresceu na pobreza e se tornou cidadão honrado. Depois, concebeu idéias que certo dia se concretizaram e que lhe voltaram sob a aparência e com a autoridade de uma voz do além. Anunciou essas idéias a seus concidadãos. Encontrou um grupo que as acolheu porque respondiam a seus anseios mais profundos. Primeiramente a necessidade de se evadir de uma sociedade de estruturas arcaicas, opressivas, injustas, sob novas condições decorrentes da evolução de uma sociedade incapaz de adaptar-se a elas... Pelo contrário, a despeito de sua disposição para o compromisso, os quadros da sociedade à qual Maomé se dirigia haviam-se recusado a mudar fosse o que fosse dos passos tradicionais de sua atividade e de seu pensamento. Por conseguinte, havia-se formado no seio da sociedade de Meca um grupo separatista que, participando das relações sociais gerais dessa sociedade, sem constituir ainda uma estrutura inteiramente isolada com organização própria, admitia, entretanto, todo um sistema diferente de valores. Não se conformava com as leis, os costumes, as decisões da cidade a não ser de modo provisório, condicional, pois a instância suprema era sempre a Palavra de Alá pronunciada por seu Anunciador Maomé. Esse grupo tinha, portanto, vocação para formar uma comunidade, uma sociedade à parte, total, completa em si mesma e que obedeceria unicamente às suas próprias leis. Tal potencialidade começava a tornar-se realidade, pois o grupo se retirava em bloco de sua cidade de origem, indo fixar domicílio na cidade rival, onde, com os aderentes locais, viria a constituir uma comunidade de natureza já bem diversa"³².

C) MAOMÉ EM MEDINA³³

Quando Maomé fixou residência em Yatrib, teve início uma fase decisiva na vida do Profeta, em seu empenho de fazer triunfar a nova religião. A cidade de Yatrib, que doravante seria chamada de Madinat al-nabi (Medina, a cidade do Profeta), tornou-se a sede ativa de uma comunidade da qual Maomé era o chefe espiritual e temporal. Foi lá que se instituiu o primeiro local de oração próprio da comunidade, o *masdjid* (mesquita), lugar de prostração, mas também de reunião. Foi ali, sobretudo, que Maomé organizou esta comunidade, base indispensável de todo progresso futuro: não se tratava mais de pregar apenas o Islamismo, mas convinha praticá-lo e transformá-lo em uma força.

31 [130], M. Gaudelroy-Demombynes, *Mahomet*, p. 111.

32 [156], M. Rodinson, *Mahomet*, pp. 177-78.

33 Sobre este parágrafo, vide especialmente [165], W. Montgomery Watt, *Mahomet à Médina*.

Para Maomé, a primeira tarefa era a de reforçar sua posição em Medina e de promover a integração dos diversos grupos de homens que ali viviam em um todo ordenado. De fato, juntaram-se os crentes emigrados de Meca (*muhadjirun*), os de Yatrib, qualificados de ajudantes ou auxiliares (*ançar*); além destes, os árabes reticentes, que dificilmente aceitavam obedecer a um estrangeiro, que se convertiam apenas externamente, prontos a mudar conforme as circunstâncias: eram os "hipócritas" (*munafiqun*), também chamados de "hesitantes". Restavam os judeus, dos quais inicialmente Maomé esperava que iriam juntar-se a seus fiéis: eis porque ele fez algumas concessões a seus hábitos, mantendo o da oração voltada para Jerusalém e adotando o jejum de 10 muharrém (*ashura*), imitando o *tishri* judeu.

As bases da organização da comunidade estavam registradas no Pacto, cujo texto, provavelmente autêntico, a tradição nos conservou³⁴. Nele está especificado que "os Crentes da tribo de qoraysh e os de Yatrib, bem como os que a ele se uniram e lutaram a seu lado, constituem uma comunidade (*umma*) única, distinta dos demais homens; são solidários uns dos outros. Os judeus formam uma única comunidade com os Crentes. Aqueles dos judeus que nos seguirem têm o direito à nossa ajuda e ao nosso apoio, enquanto não agirem incorretamente contra nós ou não prestarem auxílio a nossos inimigos contra nós". Fora disto, os judeus assumiam o compromisso de observar a concórdia, de respeitar a vida dos muçulmanos e, eventualmente, de participar da defesa do oásis. É interessante notar que Maomé incluiu também os pagãos na comunidade, esperando poder convertê-los e, no momento, impedi-los de se juntarem ao povo de Meca. A obrigação de pagar o preço de sangue foi imposta a todos os membros da comunidade. Todos deviam se submeter à autoridade do Profeta; todos os litígios internos deviam ser levados à sua presença.

Este pacto regula, pois, as relações entre os crentes, bem como entre os diversos grupos; sua finalidade era prática, mas, ao mesmo tempo, esboçavam-se as primeiras linhas da constituição teocrática que, aos poucos, fez do Islã uma religião e um império. Na comunidade dos crentes, as velhas tradições tribais foram quase todas abolidas: quem infringisse o regulamento religioso perdia a proteção até de seu parente mais próximo. O Islã não devia ser somente uma religião, mas igualmente uma fraternidade. Contudo, foram conservadas algumas práticas pré-islâmicas, notadamente em matéria de propriedade, casamento e relações entre os membros de uma mesma tribo. Nesta comunidade, o papel de Maomé era o de intermediário de Alá, mas por este mesmo papel ele se vê conferir a fonte da autoridade em sua qualidade de apóstolo de Deus, autoridade essencialmente moral que os habitantes de

34 Vide a respeito [137], M. Hamidullah, *Le Prophète de l'Islam*, t. I, pp. 124-26 e pp. 133-37.

Medina, sobretudo os mais fracos, aceitaram de bom grado, por desejarem a paz, mas igualmente por reconhecerem à sua preeminência. Por outro lado, as conversões se multiplicaram entre os árabes de Medina.

Contudo, houve oponentes. Em particular, os judeus sentiram que Maomé se afastava gradativamente das concepções e dos costumes judeus e que sua pregação se distanciava de seus Livros Sagrados. As tribos judaicas talvez nutrissem a esperança secreta de levar Maomé ao judaísmo, da mesma forma que ele esperava convertê-las ao Islã. A ruptura entre eles era fatal. Em fevereiro de 624 (data pouco segura), Maomé proclamou que a verdadeira fé era a de Abraão, construtor da Caaba, e que, doravante, para a oração, os fiéis deviam voltar-se para ela e não mais para Jerusalém. Destarte, o Profeta estabeleceu definitivamente sua independência religiosa com relação aos povos da Escritura, não admitindo mais desde agora outra interpretação da Palavra de Deus além da do Corão.

Ao lado dos problemas religiosos, surgiram logo os de ordem material. Entre os emigrantes, apenas uns poucos haviam conseguido levar de que viver; a grande maioria vivia na miséria. O único meio de vencer essas dificuldades materiais foi facilmente encontrado: o saque. Os analistas árabes interpretaram o fato apenas como uma guerra santa contra os inimigos de Alá. Na realidade, essas expedições parecem realmente atos de pilhagem, na tradição dos árabes pré-islâmicos. Aos olhos dos árabes, tais práticas engrandeceram o prestígio do Profeta e da *umma*, e obrigaram certas tribos a concluírem um acordo com ele. Sobretudo permitiram sustentar contra Meca a atividade dos fiéis proporcionando-lhes o produto do saque. Além disso, Medina estava em posição geográfica privilegiada, na rota das caravanas de Meca para a Síria. Dai as facilidades de ação e uma ameaça que cada vez pesava mais sobre o comércio de Meca.

Assim se explicam os ataques contra as caravanas dos mercadores de Meca. Um desses ataques, levado à efeito em Nakhla, em *redjeb* do ano 2 (janeiro de 624), teve conseqüências sérias por ter sido efetuado durante a trégua dos meses sagrados da peregrinação a Meca. Um habitante de Meca foi morto. Diante da reprovação suscitada pelo ataque, Maomé respondeu com uma revelação (Corão III, 214): "Irão interrogar-te sobre a guerra no mês sagrado. Diz-lhes o seguinte: a guerra é então um pecado grave, mas desviar-se do caminho de Alá, não crer nele e na mesquita sagrada e de lá afugentar seu próprio povo é ainda pior aos olhos de Alá. O rompimento (*fitna*) é mais grave do que a matança". O combate travado perto do poço de Badr em março de 624, em que os qorayshitas tiveram mortos e prisioneiros, foi mais importante. Os prisioneiros, cidadãos de Meca, foram libertados contra resgate, e alguns deles se converteram; o produto do saque foi dividido na base de um quinto para o Profeta e o resto entre os combatentes da Medina. Esta ação de Badr foi o primeiro grande combate da comunidade muçulmana. Seu êxito

demonstrou que Alá estava com ela, e o prestígio de Maomé aumentou. Por outra, a revelação passou dali em diante a afetar também problemas práticos de governo e a partilha da presa de guerra. Maomé pregou abertamente uma religião nova, bem distinta da dos judeus e cristãos, e os qorayshitas foram designados infiéis.

Ademais, a vitória de Badr teve por conseqüência imediata uma ação contra os judeus de Medina. Estes não ocultavam sua hostilidade para com o Profeta e, provavelmente, mantinham relações secretas com os qorayshitas; sobretudo, possuíam terras e casas que faziam falta aos muçulmanos. Uma rixa serviu de pretexto para agir contra a tribo dos banu qaynoqa, a mais importante de Medina, aliada dos khazraj. Após breve sítio, os qaynoqa se renderam. Por intervenção do *sayyid* dos khazraj, sua vida foi poupada e tiveram permissão de deixar a cidade, abandonando seus bens, armas, terras, escravos e créditos. O espólio que lhes foi tomado proporcionou uma situação melhor aos emigrados. Em relação aos cristãos, Maomé manteve durante certo tempo sua atitude de solidariedade e até opôs o exemplo deles ao dos judeus. Aliás, eles eram pouco numerosos em Medina.

Em março de 625, os qorayshitas derrotaram os muçulmanos perto do Monte Ohod; mas os homens de Meca, comandados por Abu Sofyan, não se aproveitaram de sua vantagem, talvez para mostrar que agiam unicamente contra Maomé e os emigrados, e não contra o conjunto dos medinenses.

Em Medina, a situação do Profeta era crítica; judeus, pagãos e "hipócritas" se refizeram, mas a coesão de seus fiéis permitiu-lhes dominar a situação. Aos que duvidavam, a revelação fornecia uma resposta: "Não vos deixeis abater, não vos entristeçais. Vós sois superiores, pois sois crentes. Se fostes feridos, este povo também o foi. Os bons e os maus dias fazemo-los alternar entre a gente para que Alá conheça os fiéis e escolha entre vós suas testemunhas — Alá não gosta dos injustos —, para fazer brilhar os que crêem e lançar na sombra os infiéis" (Corão III, 133-135). A fim de deixar bem claro que ele era o intérprete da única e verdadeira religião, Maomé multiplicou as ações contra os judeus, e os versículos da revelação testemunham que estes se desviaram do caminho traçado por Deus; os muçulmanos, de seu lado, receberam a verdade. Por isso, não se podia tolerar que os judeus continuassem a difundir o erro. A tribo judaica dos banu nadhir, comprometida com os qorayshitas, foi a vítima desta reação: teve de abandonar Medina e mudar-se para Khaybar, deixando bens e armas que foram distribuídos entre os emigrados.

Depois de Ohod, medinenses e qorayshitas esforçavam-se por ter a adesão das tribos beduínas do Hedjaz. Em Meca, Abu Sofyan reuniu uma grande coalizão e, em março de 627, marchou contra Medina. Ao saber disso, Maomé mandou abrir um fosso (*khandaq*), para a defesa da cidade; os guerreiros de Meca cercaram Medina sem êxito, a despeito do apelo feito aos

banu qorayza para se juntarem a eles; Abu Sofyan e suas tropas retiraram-se, deixando a Maomé o benefício da vitória. Este decidiu então eliminar a última tribo judaica de Medina que, segundo o parecer de um árbitro, Sad ibn Moadh, foi condenada à exterminação total: os homens foram decapitados, as mulheres e crianças reduzidas à escravidão. Esta solução drástica suscitou uma reprovação geral. No entanto, convém enquadrá-la nos costumes da época e principalmente na situação especial dos emigrados, sempre temerosos de uma ameaça na retaguarda. Esta foi também a última das ações qualificadas de "defensivas" para os muçulmanos. Doravante, de 628 e 632, desenrola-se a fase "ofensiva".

D) OS ÚLTIMOS ANOS DE MAOMÉ E A EXPANSÃO MUÇULMANA NA ARÁBIA (628-632)

Ao adotar uma nova estratégia, Maomé organizava simultaneamente o jovem Estado muçulmano que, com a conquista de Meca e a adesão das tribos beduínas, constituiu o problema essencial a que ele se dedicou até sua morte, em 632, apoiando-se em revelações de caráter muito diferente das de Meca.

Após a ação do fosso, ele não procura atacar diretamente o povo de Meca, mas enfraquecê-lo entrando suas relações comerciais com a Síria. Apesar do que adianta Mohammed Hamidullah³⁵, é pouco provável que o Profeta tenha cogitado de obrigar os bizantinos e abissínios a se converter ao islamismo; quando muito, se houve troca de epístolas com os dirigentes daqueles povos, pode-se conjecturar que Maomé tenha, sobretudo, procurado impedir que Meca recebesse qualquer ajuda deles contra si. As ações empreendidas contra os oásis do Norte, Dumat al-Djandal, Khaybar, Fadak, Tayma, foram bem mais positivas, pois permitiram controlar a rota das caravanas da Síria e estabelecer relações mais estreitas com as tribos instaladas nas imediações dessa rota; em sua maioria, eram tribos cristãs que geralmente se submetiam: em Khaybar, os judeus obtiveram a permissão de continuar em suas terras, com a condição de entregar aos muçulmanos metade de suas colheitas.

Pouco antes, em fevereiro de 628, Maomé resolveu fazer uma peregrinação a Meca. Para lá partiu com um grupo de fiéis e chegou até os limites do território sagrado; todavia, não pôde prosseguir, pois os qorayshitas haviam mobilizado suas forças. Emissários de ambos os lados lograram impedir a luta aberta, chegando mesmo a concluir uma trégua, a seguir um tratado de

paz (tratado de al-Hodaybiyya, de março de 628), estipulando que, se Maomé desistisse da peregrinação naquele ano, poderia, em compensação, voltar a Meca no ano seguinte e lá ficar por três dias; essa trégua era válida pelo prazo de dez anos. Apesar de mal recebido por certos muçulmanos, o acordo constituiu um sucesso para Maomé, com quem os qorayshitas trataram de igual para igual, considerando-o legítimo chefe de povo. Ademais, o acordo valeu-lhe numerosas conversões entre as tribos beduínas, como a dos banu khozaa. Em 629, a peregrinação chegou a concretizar-se, conforme convenção, na cidade temporariamente abandonada pelos qorayshitas.

Naquele período, a autoridade e o prestígio de Maomé aumentaram, valendo-lhe adesões importantes como as de Amr ibn al-Aç, futuro conquistador do Egito, e de Khalid ibn Walid, o melhor chefe militar dos qorayshitas. Encorajados, alguns neomuçulmanos, mormente beduínos, atacaram o território bizantino, com o aparente consentimento de Maomé: sofreram uma pesada derrota em Muta; tal revés, porém, em nada diminuiu o prestígio do Profeta entre os beduínos, que continuaram a se converter: por volta do começo de 630, quase todo o Hedjaz era muçulmano.

Os qorayshitas ficaram isolados e seu comércio periclitava. Alguns deles estavam dispostos a uma aproximação com os muçulmanos, talvez no intuito de salvar o que ainda pudessem, notadamente o papel de Meca como santuário dos árabes. Foram entabuladas negociações por dois chefes qorayshitas que, aliás, se converteram: Abbas, tio do Profeta e Abu Sofyan, o homem de maior influência em Meca. Em janeiro de 630, com o pretexto do assassinio de um muçulmano, Maomé rompeu a trégua de Hodaybiyya, reuniu um exército considerável (10.000 homens?) e marchou contra Meca. Abu Sofyan, então convertido, fez que o povo de Meca aceitasse as condições de Maomé: entrada livre em Meca para os muçulmanos, salvaguarda da vida e dos bens de todos os que não oferecessem resistência. Tais condições foram aceitas e, em 20 ramadã 8 (11 de janeiro de 630), Maomé e seu exército penetraram na cidade; ele se dirigiu à Caaba, em torno da qual deu sete voltas, tocou na Pedra Preta com seu bastão, mandou derrubar os ídolos lá erguidos e apagar os afrescos que representavam os profetas bíblicos, poupando apenas as imagens de Abraão, de Jesus e da Virgem. Declarou sagrado o recinto do santuário, cuja guarda confiou a Otman ibn Talha. Depois disso, libertou os habitantes de Meca, gesto compreensível, se se levar em conta o fato de que a cidade fora conquistada e, por conseguinte, sua população considerada cativa; concedeu o perdão a seus inimigos mais ferrenhos e mandou executar apenas quatro dos habitantes da cidade. Por fim, realizou-se a cerimônia do juramento (*baya*), pela qual o povo de Meca jurou fidelidade e obediência ao Profeta.

Depois de passar quinze dias em Meca, Maomé retornou a Medina, tendo subjugado e convertido entremes a poderosa tribo dos hawazin de Taifa, conversão essa seguida pela de outras frações da tribo dos thaqif.

35 [137], M. Hamidullah, *Le Prophète* ..., t. 1, pp. 186 e ss., 208-09, 217 e ss.

É preciso notar que, no momento em que Maomé vencia os qorayshitas, o imperador bizantino Heráclio triunfava sobre os sassânidas de Ctesifonte, reafirmando a presença do cristianismo ortodoxo no Oriente Próximo e dirigindo-se a Jerusalém em grande peregrinação. O poderio persa desmoronava, deixando o campo livre aos muçulmanos na Arábia oriental e meridional; contudo, Bizâncio também saiu enfraquecida desta guerra, e as perseguições aos monofisistas contribuíram para reduzir ainda mais a autoridade do basileu na Síria, Palestina e no Egito.

O ano 9 da hégira (março de 630 a março de 631) marcou a união de numerosas tribos beduínas, sem que, no entanto, todas se convertessem ao islamismo; na Arábia do Sul, os chefes religiosos e civis da cidade cristã de Nájira firmaram um tratado com o Profeta; o texto desse tratado (transmitido pela tradição e possivelmente autêntico) estipula que os cristãos de Nájira ficavam sob a proteção dos muçulmanos e pagavam um tributo em espécie; era-lhes reconhecida a prática de sua religião. No Centro e Nordeste da Arábia, outras tribos mais ou menos cristianizadas parecem ter aderido ao Islamismo após a derrota persa. Ao norte, Maomé encontrou apoio entre as tribos cristãs da fronteira bizantina, sem, no entanto, implantar o islamismo em país bizantino. Em fins de 630, anunciou uma grande expedição contra as tropas gregas, que estavam sendo reunidas pelo imperador Heráclio em Homs, na Síria. Teria realmente pretendido atacar os bizantinos? O fato é duvidoso. É mais provável que tenha procurado estabelecer um controle mais estreito sobre essa parte da Arábia. Finalmente, a expedição se resumiu a um avanço até Tabuk, nos limites do império bizantino, e à submissão de pequenos principados cristãos, como o de Yohanna de Ayla (João de Eilat), ou de cidades judaicas, como Jarba, Edhrol, na Transjordânia, e Maqna, no litoral do Mar Vermelho.

O ano de 631 foi marcado também pelo *hadjj*, a grande peregrinação dos árabes do Hedjaz a Meca e adjacências (Arafa, Mozdalifa). O Profeta não participou dela, mas enviou seu delegado, Ali, para ler uma revelação referente ao paganismo: nenhum descrente entrará no Paraíso, nenhum “associador” poderá doravante participar da peregrinação... (Corão IX, 3-5). Esta peregrinação de 631 foi a da transição entre as das crenças antigas e a de 632, que terá a participação do Profeta e assinalará o triunfo do Islã.

Em dhu l-hidjja 10 (março de 632), Maomé fez peregrinação a Meca à frente de 90.000 (?) fiéis: era a peregrinação do adeus. Embora já estivesse doente, cumpriu todos os ritos, para que ficassem bem definidos, proferiu seu último sermão, no monte Arafa, declarando sagrado o território de Meca, e também o mês da peregrinação, exortando os árabes a permanecer unidos depois dele, proclamando os direitos e deveres recíprocos dos esposos, a interdição de qualquer lucro proveniente da usura, a abolição da “vendetta” e fixando o ano em doze meses lunares. Em seguida, perguntou à multidão:

“Cumprí bem minha missão”?, e recebeu a última revelação: “Hoje completei a vossa religião e vos concedi meu inteiro benefício. Aprovo o islamismo como religião para vós” (Corão V, 5).

De volta a Medina, o estado de saúde de Maomé agravou-se; não obstante, ordenou que se aprontasse uma expedição para o Norte (maio de 632); pouco depois, ficou de cama, permanecendo em casa de sua esposa Aysha e confiando a Abu Bekr o cuidado de dirigir a oração. Faleceu segunda-feira, 13 rabi, dia primeiro do ano 11 (8 de junho de 632).

Com o desaparecimento do Profeta, a comunidade por ele criada estava ameaçada de dissolução. Os diversos grupos tenderam logo a retomar sua independência e seus antagonismos: os ançar de Medina tentaram libertar-se do jugo dos qorayshitas, que eles invejavam; ainda antes do sepultamento do Profeta, certas discussões levaram à luta os ançar e alguns qorayshitas advertidos da tentativa de secessão. Por fim, conseguiu-se um acordo em nome de Abu Bekr, homem prudente, moderado e inteligente e, além do mais, um dos primeiros companheiros de Maomé, designado substituto (*khalifa*, que deu “califa”) do Enviado de Alá. Esta designação, apoiada por Omar e Abu Obayda, foi feita em detrimento dos membros da família de Maomé: Ali, Abbas e alguns outros, que tinham poucos partidários em Medina. Por vários meses negaram seu reconhecimento a Abu Bekr, e esta aversão teria repercussões duradouras.

Quanto a Maomé, foi sepultado discretamente por Ali, Abbas e seus adeptos, evitando-se qualquer cerimônia em que Abu Bekr aparecesse em lugar de destaque. Posteriormente foi erguida a mesquita que guarda seu túmulo, objeto da veneração de todos os muçulmanos.

E) A RELIGIÃO MUÇULMANA E SUAS DISPOSIÇÕES PRÁTICAS

A nova religião pregada por Maomé era apenas uma religião: a partir da hégira, a revelação comporta disposições de caráter social e político, permitindo a edificação do Estado muçulmano; o próprio estilo da pregação mudou, tornando-se muito menos lírico, mais prosaico, adaptado muitas vezes às necessidades do momento. Maomé logrou impor as decisões de Alá não somente aos fiéis muçulmanos, mas a todos aqueles que lhe deram sua adesão, mesmo sem se converterem, pois ele era o *sayyid*, o chefe reconhecido e aceito. Mais tarde, após a morte do Profeta, quando se tratava de achar argumentos para impor uma decisão ou definir uma norma de governo para a qual o Corão não fornecia os elementos, recorreu-se à *suna*, ou seja, ao conjunto de tradições (*hadith*) recolhidas junto dos companheiros do Profeta. A biografia de Maomé (*sira*) contribuiu igualmente para esclarecer alguns pontos obscuros ou delicados.

O texto do Corão foi definitivamente estabelecido no califado de Otman por Zayd ibn Thabit, antigo secretário do Profeta, auxiliado por diversos muçulmanos. Esse texto data de 653, aproximadamente. É dividido em 114 suras, com um número variável de versículos (*aya*). Estas suras foram classificadas por sua extensão, colocando-se no fim as mais breves e, ao mesmo tempo, as mais antigas. Ao que parece, as suras mais extensas são, por sua vez, compostas de fragmentos que não são todos do mesmo período³⁶.

Maomé freqüentemente afirmou que não trazia uma nova fé, pois o Corão restabelecia em sua pureza original a religião revelada por Deus a Abraão e que este transmitira a Ismael. Essa religião foi alterada por judeus e cristãos, apesar de lhes ter sido lembrada por numerosos profetas, de Moisés a Jesus, no decorrer dos tempos.

O conteúdo da fé (*iman*) é relativamente simples. O princípio essencial é a crença em Alá, Deus único, todo-poderoso e eterno, criador e senhor de todas as coisas; a crença em Alá é acompanhada pela crença nos Profetas — o último dos quais foi Maomé —, nos anjos, nos Livros revelados — o último e único necessário dos quais é o Corão —, no dia da Ressurreição, na predestinação (*qadar*), o que implica na negação da liberdade do homem (todavia, os teólogos muçulmanos admitem que o homem é dotado de responsabilidade).

Segundo um *hadith*, o Islã é pronunciar a profissão de fé (*shahadah*), cumprir o dever da oração, pagar a esmola legal, fazer a peregrinação, observar o jejum durante o mês do *ramadã*. São esses os deveres do crente que se entrega e abandona a Alá, seguindo as práticas religiosas e sociais ensinadas pelo Profeta: ele se torna então um *muslim*, que segue a religião da Verdade (*din al-haqq*).

Entre os deveres do crente, a esmola legal (*zakat*) deve distinguir-se da esmola caritativa voluntária (*qadaqat*). A *zakat*, estipulada desde o início da pregação, parece ter sido definida apenas em Medina; seu valor era de purificação religiosa e não dispensava a esmola pessoal. Em Medina, a esmola legal, com o tributo dos povos submetidos, tornou-se a fonte primordial da receita da comunidade muçulmana e constituiu um fundo de socorro, permitindo notadamente aquisição de armas e montaria. Logo se transformou em imposto; com efeito, Maomé delegava nas tribos convertidas e subjugadas um *amil*, ao mesmo tempo missionário, diretor da oração (*imã*) e coletor de *zakat* e do tributo. Este imposto era recebido “in natura” e em dinheiro, ou seja, incidia sobre as colheitas e os rebanhos, bem como sobre o capital, lucros comerciais e ganhos em geral.

A guerra santa (*djihad*) não fazia parte dos cinco princípios essenciais do dogma. Representava meramente uma obrigação ocasional. Os poderes se-

culares tinham tendência a se servir dela, mas alguns juristas opinaram que as únicas guerras santas foram as do Profeta. Há que evitar também crer que o islamismo deva ser propagado pela espada (Corão II, 257: “Nada de constrangimento em matéria de religião; a verdade se distingue suficientemente do erro”). A guerra santa encontra sua explicação nas condições em que Maomé se encontrava em Medina; seus sucessores quiseram ver nisso a obrigação de levar o islamismo além das fronteiras dos países árabes; no entanto, nem todos os muçulmanos eram obrigados a participar. Teoricamente, a meta era a propaganda religiosa, a conversão dos infiéis. Se estes, depois de vencidos, recusavam converter-se, deviam pagar o tributo dos protegidos (*dhimmi*); o estatuto dos *dhimmi* e a organização das terras conquistadas tiveram sua primeira aplicação com as grandes conquistas de Omar³⁷.

Nos tempos de Maomé, ainda não havia um verdadeiro Estado muçulmano: somente após as conquistas ele começa a organizar-se. Nem por isso tardou o aparecimento de uma nova forma de organização política e social, de base essencialmente religiosa. Se a comunidade muçulmana, a *umma*, conservou elementos da antiga organização tribal pré-islâmica, a diferença primordial residia no fato de ela ter-se baseado na religião e não mais no parentesco. É possível que os fiéis e aliados tenham considerado Maomé como um *sayyid*; e foi acima de tudo o Profeta de Alá, por intermédio do qual Alá fez conhecer a sua vontade. O fato de que essa vontade divina tenha sido expressa em árabe constituiu um elemento determinante que só veio confirmar aos muçulmanos que eles estavam no bom caminho seguindo o Profeta. A autoridade de Maomé foi ainda reforçada pelo apoio recebido de Abu Bekr e Omar, homens influentes e respeitados, a quem o Profeta ouvia e que se tornaram seus sogros.

Não parece ter havido séria oposição por parte da comunidade de Medina, embora seus habitantes tenham, por vezes, ficado irritados pela preferência dada ao povo de Meca. Não será demais insistir no fato de que Maomé sempre preveniu contra a ruptura da solidariedade muçulmana (“os crentes são irmãos: levai a paz a vossos irmãos”); o islamismo não induz ao isolamento ou ao individualismo, mas sim à união, ao agrupamento, e nesse sentido foi de encontro às velhas tradições tribais árabes, dando-lhes mais força através da religião.

A fim de garantir a subsistência da comunidade, no início do período de Medina, os emigrados trabalharam ou a serviço dos medinenses, ou participando de operações comerciais; é possível que tenha havido certa pressão sobre os muçulmanos ricos para levá-los a contribuir para a vida comunitária. Em seguida, instituiu-se a *zakât*. O *dizimo* (*usbr*) talvez tenha existido antes

36 [117], R. Blachère, *Introduction au Coran*, pp. 136 e segs.

37 Vide II Parte, cap. 3, p. 112 e III Parte, cap. 3.

do islamismo, sendo utilizado por Maomé. Como foi visto, o produto do saque era distribuído entre os combatentes, mas o quinto era sempre reservado a Maomé. Após a conquista de Khaybar, instituiu-se um novo sistema: o Profeta se apossava de toda a terra conquistada para depois distribuí-la; daqui surgirá mais tarde o princípio de que as terras conquistadas constituíam patrimônio do califa, que faria delas o que bem lhes aprouvesse. Os árabes cristãos que aceitavam o estatuto do *dhimmi* pagavam uma taxa especial, a *djizya* (taxa paga por cabeça), que se tornou o distintivo da proteção e, por conseguinte, da pertença a um grupo não-muçulmano que voluntariamente se submetia aos crentes; pagavam também um imposto sobre seus campos e rebanhos.

Em matéria social, Maomé retomou numerosas práticas pré-islâmicas, que, no entanto, modificou, dando-lhes um fundamento religioso. O novo tipo de agrupamento (*umma*) não assentava em laços de sangue, mas numa mesma fidelidade religiosa. Na medida em que Maomé aumentava seus poderes, algumas tradições antigas foram abolidas, como por exemplo a Lei de Talião ("A conversão ao islamismo suprime tudo o que existia antes")³⁸. Ele procurou assegurar a paz e a segurança no interior da *umma*. Exteriormente, ela agia como uma tribo para proteger seus membros.

A escravidão foi mantida, mas o Corão tentou atenuá-la concedendo um estatuto, decerto inferior, aos escravos que, todavia, podiam tornar-se muçulmanos. A emancipação foi regulamentada e os libertos (*mawali*) continuavam "clientes" de seu antigo senhor. Ao muçulmano era proibido escravizar outro muçulmano, o que contribuiu para reforçar a fraternidade entre os crentes³⁹.

Foi proibido o empréstimo a juros, a usura (*riba*). Aparentemente, tal medida visava aqueles que, em Medina, se recusaram a emprestar dinheiro sem juros à comunidade⁴⁰. Quanto aos bens materiais, estipulou-se que o muçulmano podia desfrutar dos bens deste mundo, desde que deles fizesse bom uso. As interdições alimentares procediam das práticas tradicionais da Arábia, mas é provável que a proibição do vinho e do jogo deva estar relacionada com os cultos pagãos.

É difícil deslindar as razões da adoção do ano lunar, sem mês intercalar. Será preciso, como W. Montgomery Watt, ver nisso uma "indicação do caráter não-agrário do Islã"? Hipótese viável mas, com isto também, não teria Maomé pretendido muito simplesmente marcar seu repúdio das práticas anteriores?

38 [165], W. Montgomery Watt, *Mahomet à Médine*, p. 323.

39 [175], R. Brunschvig, art. "abd" em *Encyclopédie de l'Islam*, 2ª edição, o melhor enfoque a respeito.

40 [156], M. Rodinson, *Mahomet*, p. 267.

Nos dez anos decorridos entre a hégira e sua morte, Maomé logrou lançar as bases de um Estado árabe, de essência teocrática (mas isto inscreve-se no decurso da evolução da península arábica) e aceito por um número cada vez maior de árabes, para quem a passagem da instituição tribal à comunitária se fez praticamente sem problemas. Ademais, a comunidade religiosa reforçou seus laços de solidariedade; as disposições práticas de ordem social ou política contidas no Corão favoreciam a adesão à religião pregada por Maomé e, por conseguinte, ao Estado criado em torno de sua pessoa. O entusiasmo das conquistas e a fé iam conferir dimensões consideráveis a esse Estado: durante vários séculos, o mundo muçulmano ocupou o lugar do mundo antigo e cristão.

Capítulo 2

A Primeira Expansão Muçulmana fora da Arábia e a Organização do Califado

A) REVOLTAS E PACIFICAÇÃO

O desaparecimento de Maomé não provocou a dissolução da incipiente comunidade muçulmana, primeiro porque os adeptos do islamismo, em sua maioria, eram crentes sinceros, apegados à fé, à sua defesa e propagação; depois porque, de imediato, surgiram dois homens de caráter, Abu Bekr e Omar, os primeiros dois califas que, além das responsabilidades do poder, souberam assumir temerariamente as da sucessão e herança do Profeta. Tanto um como outro souberam manter os muçulmanos coesos, a despeito de cisões locais, por sua autoridade firme e, sobretudo, pelo sucesso da expansão muçulmana fora da Arábia.

Salvo algumas exceções, tanto o povo de Medina como o de Meca e mais as tribos sedentárias em geral reconheceram Abu Bekr como o novo chefe da comunidade. Ao contrário, algumas tribos beduínas optaram pela secessão, movimento conhecido na tradição árabe com o nome de *ridda* (literalmente, "apostasia"), cuja importância, porém, foi exagerada pelos historiadores¹. Essas tribos, todas estabelecidas longe de Medina e Meca, consideraram-se livres dos laços morais e políticos que as ligavam a Maomé e recusaram seu apoio a Abu Bekr, de cuja eleição não participaram; valeram-se também do ensejo para recusar qualquer pagamento financeiro, qualquer contribuição. Essa recusa vinha acompanhada de sua renegação do islamismo. Por outra, na

¹ [40], B. Lewis, *Les Arabes dans l'Histoire*, p. 47; [13], F. Gabrieli, *Les Arabes*, p. 58.

Arábia havia correntes religiosas, algumas das quais possuíam seu próprio profeta, à imagem do que se passava em Meca e em Medina, mas sem a audiência de Maomé. A morte deste fez com que esses profetas pensassem em desempenhar o mesmo papel: bem entendido, a tradição islâmica tratou-os com desprezo, ridicularizando-os, mas não deixaram de representar um sentimento religioso profundo e um deles, o mais renomado, Musaylima, foi provavelmente influenciado pelo cristianismo.

Contra as tribos separatistas, fossem seus motivos de ordem religiosa ou não, Abu Bekr não tardou em usar mão de ferro: importava refazer rapidamente a unidade da Arábia e afirmar a supremacia do Islã. A tarefa, ao mesmo tempo guerra de conquista e missão religiosa, foi confiada ao mais brilhante dos chefes militares dos primórdios do Islã, Khalid ibn al-Walid. A primeira vitória de Khalid foi sobre as tribos dos asad e dos ghatafan e de seu profeta Tulayha; depois, derrotou os banu tamim, em cujo seio a profetisa Sadjja pregava um vago monoteísmo cristão e a luta contra os muçulmanos; em seguida, triunfou sobre os banu hanifa, agrupados em torno de Musaylima, que pregava o ascetismo e a castidade, proclamando-se profeta do deus al-Rahman². Após essas vitórias, Khalid subjugou as populações rebeldes do Barém e do litoral do Golfo Pérsico, enquanto um outro chefe muçulmano, Ikrima, reconduzia as tribos beduínas de Omã ao seio do Islã. Por fim, foram submetidos os árabes do Iêmen, que também se sublevaram sob a liderança de um profeta, al-Aswad, e os de Hadramaute.

Em menos de um ano após a morte de Maomé, Abu Bekr havia eliminado os focos de resistência locais e, de maneira ainda mais expressiva que o próprio Maomé, conseguiu impor o islamismo à quase totalidade da Arábia, logrando a unificação da península. Era preciso agir com rapidez e impressionar os espíritos pela força, ao mesmo tempo para mostrar aos olhos de todos, muçulmanos ou não, que ele era o chefe da comunidade, e reforçar o triunfo do Islã, em sua qualidade de sucessor legítimo do Profeta. Gesto político que devia ter induzido Abu Bekr a colocar no primeiro plano de suas preocupações a expansão muçulmana, anteriormente encetada por Maomé. E, para mostrar bem sua intenção de prosseguir nos caminhos do Profeta, quinze dias após a morte de Maomé, Abu Bekr ordenou a partida de uma expedição militar para as fronteiras da Síria, expedição que o próprio Profeta havia decidido. Ao cabo de dois meses, ela retornou a Medina sem ter conseguido algo mais expressivo que o fato de ter demonstrado aos povos do Norte da Arábia a presença e força de um exército muçulmano.

2 [13], F. Gabrieli, *Les Arabes*, pp. 59-60; [5], C. Brockelmann, *Histoire des Peuples et des Etats Islamiques*, pp. 48 e ss.; [29], Ph. Hitti, *History of the Arabs*.

B) A EXPANSÃO FORA DA ARÁBIA

As conquistas empreendidas por Abu Bekr e, em seguida, por Omar, coroadas de êxitos inesperados, sempre implicaram em problemas. Como é possível que tropas beduínas, em número reduzido, sem as tradições militares dos bizantinos e sassânidas, e pobremente equipadas, tenham conseguido derrotar exércitos de renome, apoderar-se de cidades de prestígio, criar um novo império e propagar em todo o Oriente Próximo a religião pregada por Maomé?

Por muito tempo foram aventadas duas teses para explicar tal fenômeno: uma, de fundo religioso, realçava o entusiasmo da fé que deu aos árabes a vontade de levar o Islã para a terra dos infiéis e afirmar a superioridade da nova religião; a outra, materialista, considerava que foi por necessidade econômica que os árabes, ocasional e superficialmente unidos pelo Islã, se lançaram à conquista de territórios, a fim de garantir os meios de sua subsistência, encontrados na Arábia em escala gradativamente menor³. Mesmo que estas duas hipóteses fossem válidas, nem uma nem outra, tampouco as duas juntas, representavam todos os motivos que induziram à conquista. Primeiro, porque a divulgação da fé não era tarefa de beduínos ainda mal assimilados à nova religião, mas dos companheiros de Maomé, que foram os primeiros a correr os riscos e a triunfar sobre os infiéis; decerto o exemplo e o êxito dos muçulmanos tiveram sua influência sobre os não-muçulmanos e os que eram convertidos apenas de nome. As vitórias alcançadas desde o início da conquista levaram à convicção de que os muçulmanos estavam com a razão, tanto mais que os bens dos vencidos iam parar às mãos dos vencedores: não seria esta a recompensa anunciada pelo Profeta? Havia o perigo evidente de que os bens materiais fossem confundidos com bens espirituais, mas o califa Omar, especialmente, soube fazer respeitar a hierarquia dos valores e dar a primazia ao fator religioso, organizando de fato a comunidade muçulmana.

Por outra, Abu Bekr e Omar proporcionaram aos beduínos pacificados na Arábia um derivativo para seus instintos guerreiros: a promessa de um rico espólio levou as tribos a alistar-se sob a bandeira dos califas. Seus combates no Oriente Próximo revelaram que estes beduínos possuíam também qualidades de disciplina e união; além disso, beneficiaram de chefes militares brilhantes, como Khalid ibn al-Walid, Moawiya, Amr ibn al-Aç; aceitaram a autoridade destes chefes valorosos, de uma enorme influência pessoal. Os primeiros combates foram bem sucedidos, porque, cumpre deixar bem claro, nem os bizantinos nem os sassânidas acreditaram numa ameaça árabe e não deram a devida importância a estas expedições, que tomaram por incursões habituais. Não

3 Vide exposição destas teses em [13], F. Gabrieli, *Les Arabes*, p. 61.

seria possível, apesar de tudo, subestimar o fator religioso: os beduínos estavam mais ou menos conscientes da guerra santa que travavam; sabiam que, ao se bater pelo Islã, eram os instrumentos de Deus, que havia a promessa do Profeta da partilha dos espólios dos vencidos entre os guerreiros vitoriosos, e o Paraíso para os que tombassem em combate. Este sentimento religioso conferiu ao exército árabe uma coesão suplementar, que lhe permitiu triunfar sobre adversários que, ao contrário, revelavam fraqueza e desunião.

Os dois Estados com os quais os muçulmanos se confrontaram, o Império bizantino e o Império persa dos sassânidas, disputavam, havia muito, a supremacia na Ásia Menor e no Oriente Próximo. No reinado de Cósroe II (590-628), os persas se apossaram de Jerusalém e do Egito e avançaram na Ásia Menor, enquanto um exército de ávaros* cercava Constantinopla. Mas o soberano grego Heráclio reagiu; expulsando ávaros e persas, retomou os territórios perdidos e perseguiu os sassânidas até sua capital, Ctesifonte, que foi saqueada. Bizantinos e persas infligiram-se golpes terríveis que os enfraqueceram, facilitando assim a tarefa dos muçulmanos⁴. Ademais, em ambos os impérios, as dificuldades internas vieram aumentar ainda a sua debilidade: Heráclio teve de enfrentar problemas de ordem religiosa, e os sassânidas a anarquia administrativa; nos dois Estados, a fidelidade das províncias era duvidosa e as fronteiras estavam desgarradas de tropas. Enfim, nem Bizâncio nem Ctesifonte se deram conta das modificações que acabavam de acontecer na Arábia e não pensaram na eventualidade de um ataque sério por parte deste país. Quando, após uma série de derrotas, compreenderam a gravidade da ameaça, já era tarde demais.

1) CONQUISTA DA MESOPOTÂMIA

Na Pérsia dos sassânidas, após as derrotas sofridas diante dos bizantinos, os nobres praticamente haviam tomado o poder, fazendo e desfazendo soberanos: de 629 e 632 sucederam-se oito; na altura do ataque árabe, Yazdadjird III estava no poder; além disso, o Império persa não estava mais protegido do lado da Arábia desde que os lakhmídas foram derrotados por Cósroe II, aliando-se então à tribo árabe dos bekr de Barém, para incursões contínuas em território sassânida; enfim, o povo da Mesopotâmia, financeira e materialmente explorado por seus dirigentes, manifestava oposição cada vez maior⁵.

* Os ávaros são originários da Ásia Central; durante três séculos assolaram a Europa, acabando por ser vencidos e incorporados ao Império de Carlos Magno, em 796. (Rev.)

4 [52], G. Ostrogorsky, *Histoire de l'Etat Byzantin*, pp. 129-32.

5 [81], A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*; [83], R. Devreesse, *Arabes Persans et Arabes Romains*.

A conquista da Mesopotâmia pelos árabes foi iniciativa do chefe dos bekr, Muthanna ibn al-Harith, que tentou levar mais adiante as incursões tradicionais, solicitando para tanto o apoio dos muçulmanos⁶. Abu Bekr colocou à sua disposição Khalid ibn al-Walid com suas tropas: a cidade de Hira foi tomada sem dificuldades (633) e, em seguida, a vitória de Kharizma abriu aos muçulmanos o caminho da Mesopotâmia. Quando, em 634, Khalid partiu para a Síria, já haviam alcançado as margens do rio Eufrates. Desde sua ascensão ao poder, Omar resolveu prosseguir na conquista; mesmo vencidos no outono de 634, os árabes retomaram seu avanço e atravessaram o Eufrates; os persas resistiram longa e valorosamente, mas a grande batalha de Qadisiyya (verão de 637) foi-lhes fatal. Tão logo se apoderaram da Babilônia, os árabes ali instalaram duas praças fortes, em Baçra, no Chatt al-Arab, e em Kufa, ao sul da antiga capital da Babilônia, apoderando-se em seguida de Ctesifonte (em árabe: Madain). As tropas persas sofreram novo revés em Djalula e, mais tarde, em Nehavend (642): nesta data os árabes já eram senhores da Mesopotâmia, que passou a ser chamada de Iraque, bem como da Pérsia ocidental e central. Entrementes, Yazdadjird retirou suas tropas lutando até o Korassan, onde morreu em 651.

2) CONQUISTA DA PALESTINA E DA SÍRIA

Como a do Iraque e da Pérsia, esta conquista foi devida, no início, a uma ação local prolongada pelos muçulmanos. Foi facilitada pela debilidade do império bizantino, tendo como agravante as querelas religiosas que dividiam os sirios, em sua maioria monofisistas e jacobitas*, dos gregos de Bizâncio, ortodoxos e melquitas. Estes últimos, após sua vitória sobre os sassânidas, perseguiram os monofisistas, culpando-os por terem dado acolhida favorável aos sassânidas; estas perseguições levaram os sirios a negar seu apoio aos bizantinos na luta contra os muçulmanos. Ademais, na Palestina e Síria viviam árabes com os quais os da Arábia já mantinham relações comerciais e que deram boa acolhida aos muçulmanos⁷.

6 [13], F. Gabrielli, *Les Arabes*, pp. 63-5; [68], B. Spuler, *Iran in Früh-Islamischer Zeit*, pp. 8-17.

* Os jacobitas eram os monofisistas sirios, discípulos do bispo de Antioquia do séc. VI, Jacó Baradeu. Os melquitas são os cristãos de rito bizantino, assim chamados por reconhecerem o edito do imperador (melek, em sirio) Marciano que sancionou sua própria condenação, pronunciada pelo concílio de Calcedônia (451). (Rev.)

7 [79], Abel, *Histoire de la Palestine*; [80], H. Charles, *Le Christianisme des Arabes sur le Limes*; [83], R. Devreesse, *Arabes et Arabes Romains*; [184], R. Devreesse, *Le Patriarcat d'Antioche*; [86], R. Dussaud, *La Pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*; [91], A. Kammerer, *Petra et la Nabatène*; [30], Ph. Hitti, *History of Syria*, cap. XXX, p. 420; [33], H. Lammens, *La Syrie, Précis Historique*.

Em consequência das dificuldades financeiras do império após a guerra persa, Heráclio suspendeu, por volta de 630, os subsídios fornecidos às tribos gassânidas da Transjordânia do Sul; em consequência disso, três anos depois, os gassânidas aliaram-se aos muçulmanos, quando estes atacaram. Em 633, Abu Bekr enviou duas pequenas colunas contra a Palestina; o governador bizantino da província de Cesaréia, o patricio Sérgio, tentou por duas vezes barrar-lhes o caminho: por duas vezes foi vencido, sendo mesmo morto no segundo combate, em Dathina. Mas o choque decisivo foi em julho de 634, entre um forte exército bizantino e as tropas árabes comandadas por Khalid, em Adjnadayn, perto de Ramleh: Khalid obteve uma vitória completa sobre os gregos, o que lhe permitiu ocupar a Palestina, com exceção de Jerusalém e Cesaréia. Em março de 635, os muçulmanos chegaram em frente de Damasco, que sitiaram; em setembro de 635, a cidade se rendeu, após negociações. Nesse meio tempo, fora ocupada a cidade de Homs (Emesa).

No ano seguinte, Heráclio reuniu um importante exército, que confiou ao sacelário* Teodoro, e em cujas fileiras entraram principalmente armênios e árabes tributários. Os muçulmanos recuaram, abandonaram Homs e Damasco, estabelecendo-se nas margens do rio Yarmuk. Foi ali que os bizantinos os atacaram: mas os armênios se revoltaram e os árabes desertaram, embora os gregos tivessem sido aniquilados (20 de agosto de 636). Então, o avanço muçulmano tomou impulso decisivo. Em fins de 636, Damasco rendeu-se pela segunda vez, mas sob condições mais duras: notadamente, apenas 15 igrejas ficaram em poder dos cristãos e os muçulmanos ocuparam vários bairros da cidade. Jerusalém caiu em 638 e o califa Omar para lá se dirigiu em peregrinação; mediante o pagamento de um tributo, permitiu que os cristãos permanecessem na cidade e prestassem seu culto, mas os judeus foram dela expulsos. Em 639, o Norte da Síria até Edessa passou ao domínio muçulmano e, com a tomada de Cesaréia, em 640, a Síria estava conquistada⁸.

Desde 637, o general vitorioso Khalid fora substituído por Abu Obeida, incumbido de organizar a administração muçulmana. A exoneração de Khalid — que morreu pouco depois — provavelmente se prendera ao fato de que Omar temia sua importância que crescia cada vez mais entre os muçulmanos e, sobretudo, entre as tropas.

Entre a Síria e a baixa Mesopotâmia estendia-se a Mesopotâmia propriamente dita, na época ainda em poder dos bizantinos. Estes também ali se

defrontavam com uma série de problemas: a população aramaica, de religião monofisista, era perseguida pelos gregos; alguns árabes se estabeleceram ali, posto que os conquistadores muçulmanos fossem recebidos sem hostilidade. Em pouco mais de um ano, Iyhad ibn Ghanem instaurava o domínio muçulmano, de Kufa ao Mossul. Penetrou inclusive na Armênia, cuja capital, Erivan, caiu em 642⁹. Nesta data, todo o Oriente Próximo estava ocupado pelos muçulmanos, que também conquistaram o Egito. Contudo, não lograram atravessar as montanhas do Tauro para penetrar na Ásia Menor.

3) CONQUISTA DO EGITO¹⁰

Em 628, os gregos haviam retomado o Egito dos sassânidas, e o imperador Heráclio colocara-o sob a jurisdição do patriarca de Alexandria, Ciro. Ora, havia profundas dissensões na província, pois a população, copta* em sua grande maioria, dificilmente suportava a opressão religiosa do patriarca, que pretendia colocá-la no grêmio da Igreja ortodoxa; por outra, agentes do governo cumulavam-na de pesados impostos e retiravam o trigo destinado ao abastecimento de Constantinopla. Por isso, a chegada dos árabes teve, como na Síria, acolhida favorável.

Em dezembro de 639, Amr ibn al-Aç passou ao baixo Egito e apoderou-se de Pelusa (Faramá), para em seguida derrotar os gregos em Heliópolis, em junho de 640; Babilônia do Egito (nas imediações da atual cidade do Cairo) capitulou em abril de 641. O governo bizantino, envolvido em lutas intestinas após a morte de Heráclio (11 de fevereiro de 641), não pôde enviar tropas de socorro ao Egito. Em troca da rendição de Alexandria e do pagamento de um tributo, o patriarca Ciro obteve de Amr concessão para que os cristãos do Egito pudessem continuar a praticar livremente sua religião e administrar, eles próprios, os negócios de sua comunidade. Assim, os bizantinos retiraram-se de Alexandria em 17 de setembro de 642, sendo a cidade imediatamente ocupada pelos árabes. Em 645, foi retomada momentaneamente pelos gregos, sendo logo reocupada por Amr. Os árabes, impelidos pelos gregos, conquistaram inclusive o alto Egito e penetraram mesmo na Cirenaica. Amr fundou, além disso, a cidadela de Fostat (a parte velha do Cairo atual).

Com esta conquista do Egito encerra-se a primeira fase da expansão muçulmana. Da Arábia, o Islã estendeu-se a todos os países vizinhos; deteve-se somente diante de obstáculos naturais: montanhas do Tauro, do Irã orien-

* Dignitário bizantino, espécie de tesoureiro encarregado de pagar o soldo às tropas, mais tarde alto funcionário financeiro. (Rev.)

⁸ Além das obras gerais citadas na bibliografia, § I, v. [295], M. A. Cheira, *La Lutte entre Arabes et Byzantins: la Conquête et l'Organisation des Frontières aux VII^e et VIII^e siècles*; [303], M. J. de Goeje, *Mémoire sur la Conquête de la Syrie*.

⁹ [328], J. Laurent, *L'Arménie entre Byzance et l'Islam depuis la Conquête Arabe jusqu'en 886*.
¹⁰ Além das obras gerais, vide [268], Amelineau, "La Conquête de l'Égypte par les Arabes" (*R.H.*, 1915); [287], A. J. Butler, *The Arab Conquest of Egypt...*; [76], G. Wiet, *L'Égypte Arabe*.

* Nome dado aos cristãos jacobitas do Egito. (Rev.)

tal, da Abissínia, deserto da Cirenaica. Nos anos que se seguiram, organizou-se a administração dos países conquistados, tarefa que coube principalmente ao califa Omar.

C) A ORGANIZAÇÃO DO IMPÉRIO MUÇULMANO

Se a comunidade muçulmana conhecia suas leis essenciais por ocasião da morte do Profeta, em compensação, o Corão nada estipulava a respeito dos povos vencidos: portanto, era preciso tomar por exemplo o próprio Maomé. Ele expulsou ou massacrou os judeus de Medina e confiscou suas terras. Posteriormente, em Khaybar e Fadak, adotou um outro método instituindo a categoria dos protegidos tributários; de fato, o regime dos tributários só foi verdadeiramente organizado sob os califas. Entretanto, não se podia ainda distinguir entre os pagãos que deveriam converter-se, sem por isso se tornarem muçulmanos de plenos direitos, e o "povo da Escritura" que, mediante determinadas obrigações, podia continuar a praticar sua religião sob proteção muçulmana. Ao povo da Escritura foram assimilados os sabeus* e os adeptos de Zoroastro. O massacre dos vencidos só foi praticado entre exércitos em debandada: não interessava aos muçulmanos o extermínio de populações que se submetiam a seu domínio e que, sobretudo nos países ricos, forneciam importantes contribuições para a vida econômica da comunidade muçulmana.

A historiografia muçulmana atribuiu ao califa Omar a organização das terras conquistadas¹¹. De fato, segundo os documentos estudados há alguns anos, parece que esta organização levou bastante tempo para tomar sua forma definitiva, e que os primeiros califas teriam recorrido, em larga escala, às instituições locais, adaptando-as à nova legislação islâmica. Contudo, não se poderia negar a Omar, nem ao seu sucessor**, o privilégio de terem criado algumas novas instituições e estabelecido as normas a serem observadas pelos súditos do jovem Estado muçulmano. Já vimos que os *dhimmi* (protegidos) foram obrigados a pagar uma taxa de proteção, que se tornou uma taxa de capitação, à qual foi dado o nome de *djizya* e cujo montante era fixado conforme a fortuna e a receita do protegido.

Muito mais importante foi a organização do regime das terras conquistadas, diferindo este regime em função dos termos de rendição dos vencidos, com ou sem condições, ou de sua derrota pelas armas. Isto aconteceu na Síria e no Egito, onde a capitulação foi condicional, as situações locais foram res-

peitadas e os proprietários fundiários continuaram na posse de suas terras contra o pagamento de um imposto predial (*kharadj*, termo inicialmente empregado indiferentemente com o de *djizya*). Todavia, foram confiscadas todas as propriedades que haviam pertencido ao Estado bizantino, ao basileu, seus familiares, ou a proprietários fugitivos ou mortos em combate: estes bens tornaram-se *fay* (espólio), patrimônio do Estado muçulmano, que se encarregou de geri-los. Noutros lugares, no Iraque por exemplo, onde a rendição foi incondicional, as terras, conforme os casos, foram pura e simplesmente confiscadas, ou deixadas aos antigos donos a título precário, mediante o pagamento do imposto territorial e de um tributo¹².

No início da conquista, a partilha dos espólios mobiliários fora feita conforme os versículos do Corão (VIII, 1 e 42): uma quinta parte revertia em benefício de Alá e seu Enviado (ou sucessor), o restante era distribuído pelos combatentes, recebendo os cavaleiros e os que se distinguiram uma parte suplementar. Mais tarde, dispondo de receita volumosa, os califas transformaram esta partilha no pagamento de um soldo ou pensão aos combatentes. Foi preciso, então, organizar uma administração financeira — o *diwan* — destinado a gerir tudo o que trouxessem os exércitos vitoriosos e a administrar as somas recebidas dos *dhimmi*, as receitas da *zakat*, do dizimo e do imposto territorial; este último era pago "in natura". Todas estas rendas se acumularam no Tesouro público (*bayt al-mal*). Foram separados bem depressa os proventos originários dos despojos de guerra, sendo o seu produto administrado pelo "gabinete do exército" (*diwan al-djaysb*), que organizou as listas dos combatentes muçulmanos pagando-lhes seu soldo ou sua pensão "in natura", depois em dinheiro.

Para os árabes, esta administração financeira era uma novidade. Provavelmente foi Omar o autor dessa organização primitiva, deduzindo-se isto do fato de que "todo o império estava colocado sob a administração da comunidade muçulmana, tendo como único mandatário o próprio califa". Para cada província, ele nomeou um *wali*, governador militar e político, assistido por um *amil*, funcionário encarregado dos serviços financeiros da província¹³. Estes serviços foram então assegurados por funcionários da antiga administração bizantina, ou sassânidas, havendo diferenças de província para província, pois esses funcionários conservaram suas tradições administrativas, às quais veio juntar-se a utilização das moedas locais. A conquista fez com que

* Habitantes de Sabá (Arábia Feliz), que constituíram uma seita dentro do primitivo islamismo. (Rev.)

¹¹ [271], Al-Baladhuri, *Futuh al-buldan*; [356], Tabari, *Annales*.

** Otman. (Rev.)

¹² [179], D. Dennett, *Conversion and the Poll-tax in Early Islam*; [180], A. Fattal, *Le Statut Légal des Non-musulmans* ..., pp. 324-28; [321], Ann K. S. Lambton, *Landlord and Peasant in Persia*, pp. 18-9.

¹³ [13], F. Gabrieli, *Les Arabes*, p. 69; [179], Dennett, *Conversion and the Poll-tax*; [301], H. A. R. Gibb, *The Evolution of Government in Early Islam, St. Isl.*, IV, 1955.

fosse brutal a passagem do domínio bizantino ou iraniano ao árabe, mas, nas esferas administrativas, ela parece ter sido gradativa e suportável para os súditos do império que apreciaram a tolerância dos conquistadores em matéria de religião e até mesmo em matéria de finanças, sobretudo nas antigas províncias bizantinas.

Não bastava conquistar territórios imensos, era preciso mantê-los sob controle, a fim de aniquilar qualquer rebelião eventual ou tentativa de reconquista por parte dos antigos possuidores. Os califas lançaram mão de duas medidas: a implantação de novas cidades, com população árabe, que foram os centros político-militares das províncias, e a distribuição de terras aos muçulmanos, fora da Arábia.

Por força das condições de rendição das antigas províncias bizantinas, os conquistadores não podiam expulsar o povo que habitava as antigas cidades. Mesmo com a instalação de guarnições e de alguns funcionários, não podiam cogitar de fixar ali uma população muçulmana mais numerosa, pois isto acarretaria perturbação econômica e social; ademais, os beduínos, que constituíam o grosso do exército e dos muçulmanos que ofereciam condições de transferência para as províncias, não eram cidadãos. No entanto, como, apesar de tudo, as províncias deviam ser mantidas e, pelo menos, devia haver a possibilidade de pronta intervenção, novas cidades foram construídas. Aliás, o termo "cidade" é impróprio, pois, no início, eram bases militares instaladas na orla dos desertos, servindo de centros de comando, mas também de centros de trocas comerciais entre as províncias e a Arábia; ali os beduínos encontravam o que costumavam ver em sua península: o contato entre deserto e oásis. Destarte, foram estabelecidas bases militares (*amçar*) em Kufa e Baçra, no Iraque (onde, aliás, não havia nenhuma cidade importante na época), em Fostat, no Egito, e posteriormente em Kairuan, na Ifríquia*. Foi a partir dessas *amçar* que se expandiu a influência árabe, pois tiveram um desenvolvimento rápido; toda uma população anêxa de artesãos ali veio se instalar; bem-situadas nas rotas de tráfego entre a Arábia e as províncias, tornaram-se postos comerciais intermediários, centros de expansão religiosa e, por conseguinte, linguística¹⁴.

Parece que o controle da gestão das terras do Estado trouxe muitos problemas aos dirigentes muçulmanos, califa e governadores, a partir provavelmente do califado de Otman, e que o melhor seria confiá-la aos próprios muçulmanos. Até então, os árabes não tinham o direito de possuir terras fora da Arábia. Ao lhes serem dadas nas províncias, atingiam-se dois objetivos ao mesmo tempo, na condição de os beneficiários serem bem selecionados. De

fato, criava-se assim uma classe de proprietários fundiários, devotados ao doador, tanto mais devotados que foram recrutados entre os membros da família de Omeyya, à qual pertencia o próprio Otman, e entre os aliados deste; por outro lado, considerou-se que os novos proprietários estariam mais dispostos a garantir a segurança e o rendimento de suas terras. Esta ação em prol dos omíadas veio completar, aliás, uma política já adotada por Otman, talvez sob pressão de seus familiares, quando colocou à frente das províncias membros de sua família ou aliados: Moawiya, na Síria; Abdallah ibn Sarh, no Egito; Abdallah ibn Amir e Walid ibn Oqba, no Iraque.

Essa distribuição de terras do patrimônio do Estado e realizada em regime de arrendamento (*qatia*), com isenção do imposto territorial¹⁵, criou não apenas uma nova classe de proprietários fundiários, como também um vasto clã político fiel aos omíadas, já no passado muito poderosos em Meca e, com exceção de Otman, tardiamente convertidos. Esta medida suscitou a oposição de todos os descontentes: Ali (afastado do califado por Otman), ambiciosos não recompensados como Talha e Zubayr, muçulmanos da primeira hora que se viram suplantados pelos crentes da undécima hora. Esta oposição, aliás dividida, nada pôde fazer no momento: teve que esperar anos para manifestar-se abertamente.

Assim se organizaram pouco a pouco a ocupação e administração das terras conquistadas. Aqui, o exército desempenhou papel de destaque: composto exclusivamente por muçulmanos e sob o comando dos governadores das províncias, dividido em grupos correspondentes aos quadros naturais dos beduínos: clãs, tribos, famílias, estando cada um destes grupos sob as ordens do seu chefe natural, ele constituiu as *djund*, milícias ou guarnições espalhadas nas províncias ou concentradas nas novas bases militares.

Com os muçulmanos da Arábia — encabeçados pelo califa —, os proprietários de terras, os altos funcionários civis e os militares formavam a comunidade muçulmana, privilegiada por sua adesão à religião pregada por Maomé, mas também pelas vantagens materiais obtidas com as conquistas e por um tratamento especial em matéria de impostos. Decerto houve níveis sociais diferentes entre os muçulmanos, mas todos estavam conscientes de constituírem uma elite escolhida por Alá para dominar o mundo.

Abaixo dos muçulmanos "de origem", entre os quais se confundiam islamismo e arabismo, estavam os não-muçulmanos formando no conjunto os *reaya*, os súditos. Eles pagavam a *djizya* e o *kharadij*, mas tinham seus próprios

* Ifríquia — a Tunísia atual, com a parte leste da Argélia. (Rev.)

¹⁴ [40], B. Lewis, *Les Arabes dans l'Histoire*, p. 40.

¹⁵ [40], B. Lewis, *Les Arabes dans l'Histoire*, p. 52; [57], Cl. Cahen, em Perroy, *Le Moyen Age*, pp. 95-6; [321], Ann K. S. Lambton, *Landlord and Peasant in Persia*, pp. 22-3; [281], M. Van Berchem, *La Propriété Territoriale et l'Impôt Foncier*.

magistrados ou chefes religiosos. Nos países cristãos, eram os bispos os encarregados da direção dos negócios civis da sua comunidade; no Irã, os responsáveis eram os *dihgan*, ou prefeitos da aldeia: tanto aqui como ali, salvo exceções, os notáveis conservaram boa parte de suas prerrogativas¹⁶.

No Egito, os muçulmanos não intervieram na administração bizantina, e os antigos funcionários foram mantidos em seus cargos. Aliás, é conhecida a maneira pela qual a administração de uma província era organizada: na direção estava um *amir* (emir), governador e comandante do exército e da polícia, assistido pelo *amil* (diretor de finanças). Como acontecia no tempo dos romanos e dos bizantinos, anualmente o governador designava a taxa de contribuição de trigo que forneceria cada comuna. O chefe da circunscrição era encarregado da arrecadação deste imposto, assistido por cobradores aos quais cabiam 5% do imposto, como pagamento de seus serviços; os cobradores faziam chegar o trigo entregue pelos camponeses aos armazéns do Estado, localizados nas comunas e, de lá, às capitais de circunscrição, depois à capital. O trigo era então distribuído aos soldados e suas famílias. Ademais, os camponeses tinham que pagar a *djizya* em moeda sonante: para tanto, obtinham dinheiro vendendo o trigo a que tinham direito, venda efetuada sob o controle do Estado. Por vezes, a *djizya* podia ser paga "in natura"¹⁷.

Com pequenas diferenças regionais, o mesmo sucedia na Síria e no Iraque. O povo que passou para o domínio árabe aparentemente nada perdeu com a troca e, principalmente nos países antes bizantinos, não escondeu suas preferências pelos muçulmanos¹⁸.

Com o tempo, apareceu e desenvolveu-se um outro tipo de população: a dos não-árabes convertidos. Em teoria, estes novos muçulmanos deveriam ter os mesmos direitos e vantagens dos árabes, porém a identificação entre islamismo e arabismo era tão forte que os muçulmanos "de origem" mantiveram os neoconvertidos em situação de inferioridade, pelo fato de não pertencerem ao mundo árabe; esses convertidos foram considerados "clientes" de uma tribo árabe e, por conseguinte, receberam o nome de *mawali*; por outra, não tiveram direito às vantagens materiais outorgadas aos árabes e, particularmente, não foram inscritos nas listas do *diwan*, não obtendo nenhuma participação nos lucros advindos das conquistas. Foi preciso um certo tempo, no mínimo uma, talvez duas gerações, para que estas diferenças

começassem a se atenuar e os *mawali* pudessem iniciar seu processo de integração com plenos direitos no número dos muçulmanos¹⁹.

Destarte, pouco a pouco, organizou-se o Estado muçulmano, com base nos princípios enunciados por Maomé e apoiado nas instituições e tradições locais. Antes de tudo, porém, o Estado muçulmano era a comunidade dos crentes unida pela autoridade e pelo prestígio dos sucessores do Profeta. Abu Bekr, que refez a unidade islâmica, após a morte de Maomé, e Omar, que empreendeu as grandes conquistas e lançou os alicerces do Estado, por sua ação enérgica são considerados os dignos herdeiros do Profeta; aliás, a tradição lhes reservou um lugar de destaque entre as grandes figuras do islamismo. Abu Bekr, homem íntegro, inflexível, somava às suas qualidades pessoais as de ter sido um dos primeiros companheiros do Profeta e de ter sido também seu sogro. Mesmo tendo governado pouco tempo, ele abriu o caminho para seus sucessores, tanto no domínio da política interna como no das conquistas. Por em seu nome ter sido lograda facilmente a unanimidade entre os muçulmanos, Omar foi considerado o maior dos quatro primeiros califas, aos quais se dá o nome de *rashidun* (bem dirigidos, ortodoxos, puros). Não querendo questionar esta reputação de Omar, cumpre, todavia, constatar que ela foi acentuada pelos abássidas, que pretenderam minimizar o papel de Otman e dos omíadas, seus adversários políticos, atribuindo a Omar o benefício de ações posteriores a seu califado. Entretanto, foi Omar o "modelo dos califas" e, mesmo sendo a autoridade máxima, sempre ouviu o conselho dos mais antigos companheiros do Profeta, os *muhadjirun* e os *ançar*, ciosos de conservar seu prestígio e para quem o califa era somente o chefe religioso: esta última afirmação é comprovada pelo fato de Omar ter dirigido pessoalmente a peregrinação anual²⁰. Não tinha, portanto, oposição alguma e, se foi assassinado, em novembro de 644, não o foi por um adversário político ou religioso, mas por um escravo descontente pelo fato de ver sua queixa rejeitada pelo califa.

D) O CALIFADO DE OTMAN

Não há certeza absoluta de que Omar tenha tratado de sua sucessão em seu leito de morte. Diz a tradição que ele teria confiado a missão de designar o novo califa a um conselho (*shura*) de seis membros, escolhidos entre os companheiros mais chegados ao Profeta. Os dois genros de Maomé, Ali e Otman ibn Affan, estavam entre os candidatos prováveis. A escolha do segundo pode

16 [321], Ann Lambton, *Landlord and Peasant in Persia*, pp. 13-4, 174-75.

17 [75], G. Wiet, *Précis de l'Histoire d'Égypte*, t. II, p. 132; [277], Bell, *The Aphrodite Papyrus*; [278], Bell, *Translations of the Aphrodite Papyrus*, (347), Rémondon, *Papyrus Grecs d'Apollonios Anu*.

18 [320], Jean de Nikiou, *Chronique*. Cf. também [353], Sébéos, *Chronique*, e os textos citados por [40], B. Lewis, *Les Arabes dans l'Histoire*, p. 53.

19 [40], B. Lewis, *Les Arabes dans l'Histoire*, p. 53.

20 Sobre os primeiros dois califas, cf. H. Lammens, "Le Triunvirat Abu Bekr-Omar-Abu Ubayda", em *Mél. Univ. Saint-Joseph de Beyrouth*, 1910, cujas conclusões não podem ser aceitas na íntegra.

parecer normal pelo fato de ter recaído num muçulmano muito cedo ligado ao Profeta; em compensação, ela parece surpreendente se considerarmos o homem: não primava nem pela energia, nem pelo caráter ou por seu prestígio pessoal. Em vida, o Profeta nunca lhe confiou qualquer tarefa de vulto, a não ser a direção do pequeno grupo de muçulmanos que foi em busca de um refúgio momentâneo na Abissínia.

A escolha de Otman era significativa, sobretudo pela reabilitação e vitória da aristocracia dos qorayshitas de Meca e, com ela, a do clã dos banu omeyya (os "omiadas"), um dos mais importantes, que não vira sem azedume o sucesso de Maomé, ao qual aderiu tardiamente, com exceção de Otman. Durante seu califado, Otman favoreceu a presença de membros do clã dos omiadas nos postos principais e, destarte, preparou o acesso de sua família ao poder. Seu nepotismo foi em parte responsável pelos tumultos que sacudiram o Estado muçulmano desde antes de sua morte, em 656.

Além disso, Otman chegava ao poder num momento de crise: os conquistadores muçulmanos se enriqueceram com as conquistas e, para escândalo dos crentes fanáticos e austeros, lhes inculcaram o gosto pelo luxo e pela cobiça por lucros sempre maiores. Também o governo enriquecera e dispunha de somas enormes; não estava mais sob a dependência direta do exército e distribuía, ou cancelava, as pensões segundo critérios que nem sempre se pautaram pelo mérito. A suspensão momentânea das expedições provocava, de um lado, a acrimônia dos que ainda não tinham conseguido a riqueza; de outro, alguns muçulmanos tomaram consciência do papel que tinham a desempenhar nas províncias onde viviam, pelo que já surgiam tendências centrifugas em relação ao governo central: isto explica, em parte, a atitude dos governadores de província na época de desordens e tumultos que se seguiu ao assassinato de Otman.

Os favores concedidos pelo califa aos membros de sua família provocaram reação em todos os meios: muçulmanos convertidos antes dos qorayshitas, habitantes de Medina que se viram preteridos pelos de Meca, provincianos descontentes com governadores que procuravam, em seus postos, enriquecer seus parentes e aliados, nômades que a guerra tornou inativos, que recalci-travam contra a centralização dos califas e que não tinham sido chamados a dar sua aprovação à designação do califa. Também houve oposição por parte da viúva do Profeta, Aysha, que queria desempenhar um papel político, bem como por parte dos elementos religiosos: chegou-se a censurar o califa pela ampliação do recinto sagrado de Meca. Mais grave foi a questão do estabelecimento do texto corânico. Homem sinceramente piedoso, Otman preocupou-se com as variantes surgidas na recitação do Corão, a despeito do estabelecimento de um texto por Zaid ibn Thabit no califado de Omar, tendo sido, entretanto, pouco divulgado. O novo texto, estabelecido sob a direção de Zaid, suscitou críticas acerbadas, principalmente em Kufa, onde um antigo

companheiro de Maomé, Abdallah ibn Maçûd, acusou Otman de haver estabelecido um texto adulterado e incompleto, no qual todas as revelações desfavoráveis aos omiadas teriam sido suprimidas. Nem por isso o texto de Otman deixou de tornar-se a vulgata corânica.

Enfim, entre os adversários, estavam os que consideravam que Otman não tinha nenhum direito ao califado: em sua opinião, deviam ser eleitos califas somente membros da família do Profeta, isto é, rachimitas, e seus descendentes. É preciso ver nisso uma consequência da propaganda levada a cabo por Ali, despeitado por não ter sido escolhido, e de seus partidários. Essa propaganda obteve sucesso na Pérsia e nas antigas províncias sassânidas, como o Iraque, onde, por tradição, era apreciada a transmissão do poder por via hereditária.

Além de todos estes elementos que influíram no futuro do mundo muçulmano, no califado de Otman deve ser posto em evidência um fato: a primeira expansão marítima muçulmana²¹. Se as operações terrestres prosseguiram na Pérsia oriental, onde morreu o sassânida Yazdadjird em 651, na Armênia e na África setentrional até a Ifríquia (atual Tunísia), elas foram, contudo, limitadas, cessando praticamente em 651. Em compensação, começaram as primeiras expedições marítimas conduzidas notadamente por Moawiya, governador da Síria, e Abdallah ibn Sarh; em 649, a ilha de Chipre foi invadida e conquistada; pouco depois, houve uma incursão nas costas da Sicília; por fim, em 655, a frota árabe derrotou a frota bizantina perto do litoral da Lícia (Batalha dos Mastros). É surpreendente ver árabes, beduínos, para quem o mar era uma incógnita, a ele se lançarem com sucesso: é preciso admitir que foram auxiliados por sírios. Mas desaparecia, sobretudo, a hegemonia bizantina no Mediterrâneo, e a vitória abria aos muçulmanos novos horizontes: sem ela, não teria havido uma abertura tão rápida a oeste, nem os árabes teriam dominado a navegação no Mediterrâneo. É possível que os sírios, livres da tutela comercial de Bizâncio, se tenham interessado nisso, incentivando esta expansão marítima da qual deviam ser os primeiros beneficiários. Seja como for, mesmo sem aderir a todas as demonstrações de Henri Pirenne a respeito do fim da unidade do mundo antigo, estava surgindo uma nova potência no Mediterrâneo que iria transformar as condições da vida econômica dos países litorâneos. Em 655, ainda não se chegara a isto, mas o impulso fora iniciado.

Nesse meio tempo, no império muçulmano, a oposição contra Otman e seu clã aumentava e se organizava. Tinha como centro a cidade de Medina,

21 O fato foi bem mostrado por [13], F. Gabrieli, *Les Arabes*, pp. 74-5. Cf. também [297], Eickhoff, *Seekrieg und Seepolitik*; [298], A. M. Fahmy, *Muslim Sea Power in the Eastern Mediterranean*; [39], A. R. Lewis, *Naval Power and Trade in the Mediterranean*, pp. 54 e ss.

onde atuavam Aysha, Ali (a despeito da hostilidade a esta) e, sobretudo, os antigos companheiros de Maomé, Talha e Zubayr; a eles aderiu Amr, conquistador do Egito, destituído de seu posto de governador em benefício de um favorito de Otman, e foi sua adesão que provocou a ação das tropas do Egito que, descontentes com seu novo chefe, marcharam contra Medina. Durante três meses, de abril a junho de 656, a situação foi bastante crítica, tendo Otman conseguido com promessas enganar os insurretos, enquanto os principais conspiradores evitavam aparecer e intervir diretamente contra o califa. No entanto, a descoberta de um apelo deste ao governador do Egito contra os rebeldes, e o assassinio de um egípcio provocaram a reação violenta dos soldados que, a 17 de junho de 656, invadiram a casa de Otman e o assassinaram, enquanto ele lia o Corão.

Assim, criava-se um precedente que devia pesar muito na história do califado: o assassinio político entrara nos costumes, e a pessoa do califa deixou de gozar da consideração religiosa e moral que lhe deveria caber. Por outra, os omíadas quererão vingar o assassinato de um dos seus e não tardarão a procurar e achar ocasião para a vingança.

E) O CALIFADO DE ALI

No mesmo dia do assassinato de Otman, Ali ibn Abi Talib foi proclamado califa em Medina. O acesso ao poder (com o qual sonhava desde a morte do Profeta) realizava-se em condições difíceis. Os acontecimentos que acabavam de se passar lhe foram tão favoráveis, que logo surgiram rumores de que era ele o instigador, senão o culpado. Seus aliados Talha e Zubayr se desligaram dele, reunindo-se a Aysha, em Meca. O clã dos omíadas, chefiado por Moawiya ibn Abi Sofyan, exigiu a punição dos culpados, o que Ali não pôde ou não quis conceder. Contra ele declararam-se também os qorayshitas, que tinham muito a perder com a morte de Otman, e, mudando de opinião, o povo piedoso de Medina considerou o assassinato de Otman um sacrilégio, responsabilizando Ali, visto ser o único beneficiário.

Todavia, Ali não teve apenas inimigos: a seu favor tomaram posição os velhos crentes, fiéis à família do Profeta; o mesmo fizeram os inimigos de Aysha e, principalmente, teve o apoio das três grandes praças fortes muçulmanas, Baçra, Kufa e Fostat, cujas tropas se libertaram ou foram desligadas da tutela dos governadores nomeados por Otman. No entanto, teria sido necessário que Ali se revelasse um verdadeiro chefe de Estado: se ele podia ter pretensões a isto no plano religioso, por causa de seus laços com o Profeta, em compensação, faltavam-lhe argúcia de espírito, inteligência política e firmeza de caráter. Maomé se dera bem conta disso, visto que sempre colocou-o depois de Abu Bekr e Omar, e até alguns mais, não lhe reconhecendo senão

qualidades de bravura militar. Em vida, o Profeta apenas o encarregou de missões secundárias.

A primeira manifestação de oposição foi obra de Talha, Zubayr e Aysha; eles se dirigiram a Baçra, esperando conquistar a cidade para sua causa, e de lá agir contra Ali. Este, por sua vez, não encontrando nenhum apoio em Medina, abandonou esta cidade e se dirigiu a Kufa: doravante, nem Medina nem Meca deviam ser a capital do Estado muçulmano. Auxiliado pelo povo de Kufa, Ali travou uma batalha vitoriosa contra seus adversários, chamada "batalha do camelo": foi esta a primeira guerra civil entre muçulmanos (outubro de 656). Talha e Zubayr tombaram em combate; Aysha, prisioneira, foi recambiada para Meca, onde não criou mais problemas até sua morte, em 678.

Mas Ali podia contar somente com o Iraque; a Arábia e o Egito ficaram neutros; a Síria, com Moawiya, opunha-lhe resistência. Moawiya, que governava a província desde o califado de Omar, aí se fortalecera, dispondo de um exército fiel e bem treinado. Durante o conflito entre Ali e seus adversários de Baçra, ele permaneceu neutro e, após a eliminação destes, de novo reclamou justiça pelo assassinio de Otman. Quando o califa designou um novo governador para a Síria, Moawiya recusou-se a ceder-lhe o posto. Ali pretendeu chamá-lo à razão e, à frente de suas tropas, marchou contra os sírios: na primavera de 657, os dois exércitos defrontaram-se em Siffin, às margens do Eufrates. Após várias semanas de desafios, combates singulares, torneios guerreiros e oratórios, mas também de negociações infrutíferas, o choque definitivo aconteceu finalmente em 26 de julho de 657; quando Ali estava vencendo, Amr ibn al-Aç, partidário de Moawiya, mandou colocar folhas do Corão nas pontas das lanças dos seus soldados, mostrando assim que era necessário recorrer a Deus e não às armas. Os muçulmanos alidas* pressionaram o califa a aceitar uma trégua e, em seguida, a submeter-se a uma arbitragem; porém, enquanto designavam árbitro Abu Muça, neutro no conflito, achando que somente um neutro poderia fazer um julgamento limpo, Moawiya, de seu lado, nomeou Amr, personagem hábil e astuto, partidário dedicado do governador do Egito²².

Ao aceitar o princípio da arbitragem, Ali colocou-se em posição de inferioridade e renunciou a suas prerrogativas de califa; além disso, alguns entre seus partidários recusaram-se a reconhecer qualquer decisão emanada de uma

* Partidários de Ali ibn Abi Talib. (Rev.)

22 [345], E. L. Petersen, "Ali and Mu'awiya, the Rise of the Umayyad Caliphate", *A. O.*, XXIII, 1959; [346], E. L. Petersen, *Ali and Mu'awiya in Early Arabic Traditions*; [358], L. Vecchia-Vaglieri, "Il Conflitto Ali-Muawiya", *Ann. Ist. Or. Napoli*, IV-V, 1952-1953; [143], H. Laoust, *Les Schismes dans l'Islam*, cap. I, p. 12.

arbitragem humana, sustentando que só a palavra de Deus, ou seja, o Corão, poderia dar a solução; revoltaram-se contra Ali, que teve de combatê-los; por fim, os revoltosos se retiraram e abandonaram o califa: foram chamados de *kharidjitas* ("os que saíram"), dando início ao primeiro cisma no seio do Islã; no futuro, muitas vezes e em muitos lugares, desempenhariam papel político importante²³.

As negociações de arbitragem realizaram-se em janeiro de 658, em Edhroh (na Jordânia atual). As tradições concernentes a esta arbitragem são tão variadas e contraditórias, que não se podem conhecer seu desenvolvimento e o teor exato. Um fato é certo: os árbitros concluíram pela responsabilidade de Ali nos acontecimentos desde 656, tendo-o talvez mesmo declarado destituído do califado. Moawiya, em todo caso, não foi designado califa, mas sempre agiu como se fora.

Enquanto Ali se voltava contra os *kharidjitas*, que ele exterminou de forma sangrenta em Nahrawan, à beira do Tigre, Moawiya vencida o governador do Egito nomeado por Ali, confiava a província a Amr e atacava o Iraque controlando o Hedjaz. Em maio de 660, era solenemente proclamado califa por seus fiéis, em Jerusalém. Ali, vendo seu domínio diminuir gradativamente, preparava-se talvez para lançar um ataque desesperado à Síria, quando, em janeiro de 661, foi assassinado em Kufa por um jovem *kharidjita*, que vingava de uma só vez o massacre de Nahrawan e o assassinio de Otman.

O califado de Ali havia sido um desastre completo. Mas, após sua morte, seus fiéis constituíram um partido (*shia*, de onde deriva o nome *xiismo*, dado ao mesmo), no qual se mesclavam uma fé mística no Profeta e em Ali, quase deificado, e um espírito de luta contra os usurpadores omíadas e, depois deles, abássidas. Assim, Ali está na origem de dois dos principais movimentos de cisão no Islã: o *kharidjismo* e o *xiismo*. Onde estava a unidade do mundo muçulmano almejada pelo Profeta?

23 [348], E. A. Salem, *Political Theory and Institutions of the Khawarij*; [363], J. Wellhausen, *Die religiös-politischen Oppositionen im alten Islam*; [143], H. Laoust, *Schismes* ..., cap. I, pp. 13-4.

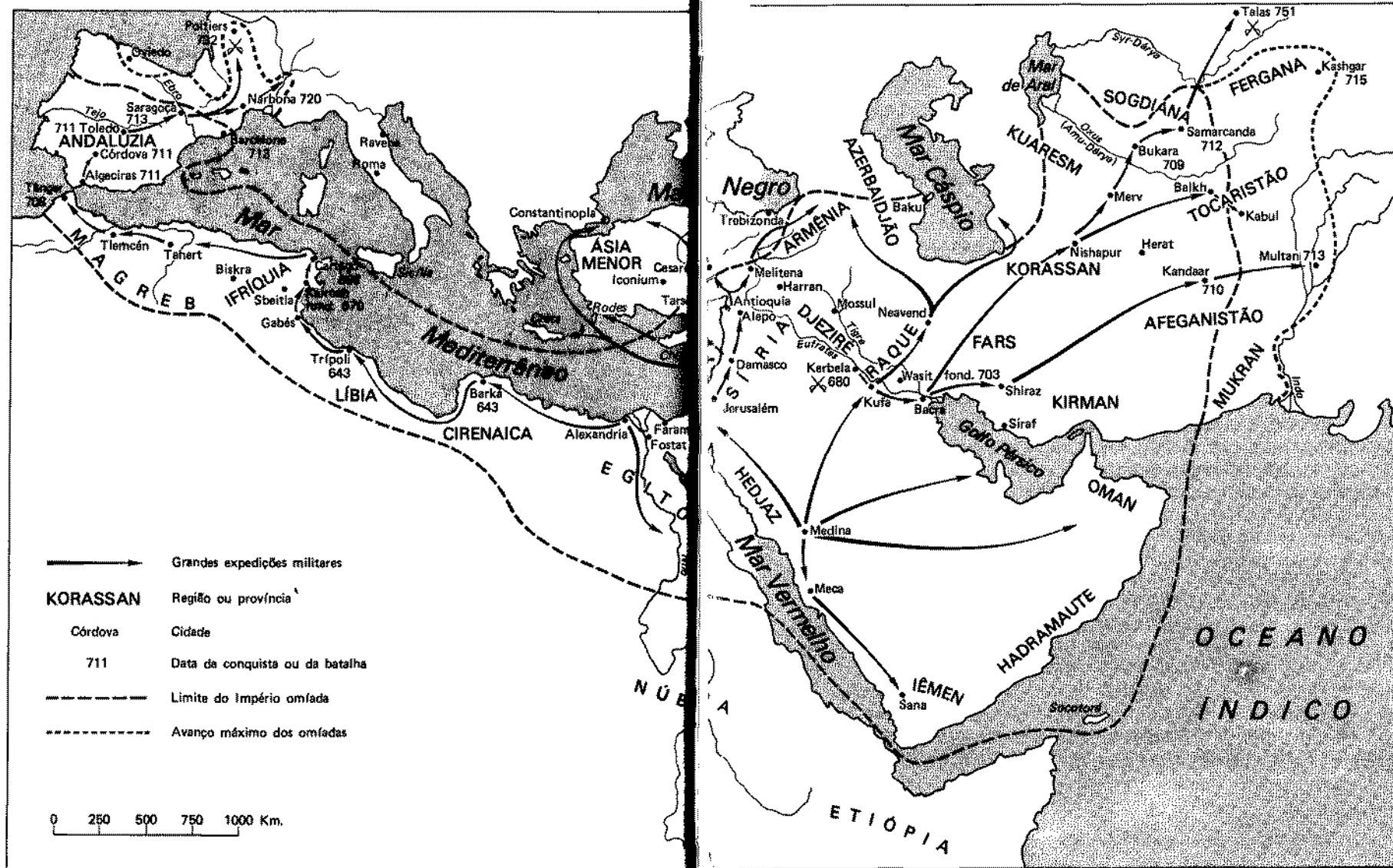
Capítulo 3

Os Omíadas: O Império Árabe

Moawiya, fundador da dinastia omíada que dirigiu o mundo muçulmano durante 90 anos (de 661 a 750), teve acesso ao poder em circunstâncias tão dramáticas, que se impunham algumas medidas de revisão. Uma das tarefas primordiais era restabelecer a autoridade do califa, seriamente reduzida pelos movimentos separatistas, pela guerra civil, pela insatisfação dos nômades e por uma certa descentralização administrativa. Foi essa a obra realizada por Moawiya e seus sucessores imediatos: com sua ação, transformaram o Estado teocrático legado por Maomé e primeiros dois califas em um Estado secular, dominado pela aristocracia árabe, no seio da qual o clã omíada desempenhava o papel principal, sem no entanto renegar os princípios religiosos que constituíam a própria base do Estado muçulmano.

Os historiadores árabes, todos eles posteriores à dinastia omíada, a ela dispensaram tratamento de excepcional severidade; aliás, tal rigor era tendencioso, pois, escrevendo durante o reinado dos califas abássidas, deviam exaltar estes últimos, em detrimento de seus adversários e predecessores. Historiadores e relatores de tradições deturparam, por vezes amplamente, a realidade, tratando com menosprezo os soberanos omíadas, aos quais negaram o título de califa (com exceção de Omar II), reservando-lhes somente o de *malik* (rei), querendo assim demonstrar que, a seus olhos e aos dos abássidas, os omíadas não eram dignos do califado e que seu domínio não passou de usurpação a apagar da História.

Esta posição extremista, que talvez pudesse justificar-se em seu tempo, foi revista por certos orientistas europeus que, em reação, concederam



MAPA 2. A expansão muçulmana do império omíada, de 661 a 750

favores excessivos à dinastia omíada. Se um Julius Wellhausen¹, a quem se deve a expressão "Império árabe", de uso corrente para designar o império omíada, labutou com êxito pela reabilitação de Moawiya e seus sucessores, um Henri Lammens, cujos estudos e monografias são dignos de interesse, às vezes se deixou levar por um certo antiislamismo que influiu em suas conclusões². Portanto, convém tentar restabelecer a verdade, mas é difícil de discernir nos textos e documentos muitas vezes parciais.

A) A NOVA ORIENTAÇÃO POLÍTICA E AS DIFICULDADES DO REGIME

Por si só, a arbitragem de Edhroh em nada modificou a linha política estabelecida: o recurso a árbitros, designados, conservava o conceito do papel preeminente dos notáveis muçulmanos nas grandes questões políticas, inclusive na escolha do califa. A novidade estava em que os árbitros podiam proclamar a responsabilidade ou culpabilidade do califa precedentemente escolhido: havia nisto um perigo ameaçando diretamente a unidade do mundo muçulmano; aliás, este perigo surgira imediatamente no repúdio da arbitragem pelos kharidjitas e no repúdio da sentença por Ali. Assim, levantou-se a questão de saber se a autoridade do califa era ou não superior à da *shura*. Em caso afirmativo, caminhava-se para um regime monárquico e teocrático; em caso negativo, estava aberta a porta a todas as possibilidades de pressões e intervenções, em detrimento da estabilidade do poder.

1) AS REFORMAS DE MOAWIYA

Nestas circunstâncias, não causa surpresa o fato de que Moawiya, homem enérgico e disposto a governar, tenha optado pela solução da preeminência do califa: de fato, se se quisesse evitar um recuo político e, logo, religioso do Islã, importava restabelecer a unidade da comunidade através da unidade do poder. Seguiram-se daí algumas consequências políticas. Antes de mais nada, deu-se prioridade à centralização do governo: tudo dependia do califa e, mesmo que os governadores das províncias possuissem amplos poderes, nem assim eles deixavam de depender de seu soberano, cujas diretrizes deviam cumprir; com esta intenção, os califas omíadas se cercavam de personalidades

1 [364], J. Wellhausen, *Das Arabische Reich und sein Sturz*. Obra ainda essencial para a história dos omíadas.

2 [325], H. Lammens, *Études sur le Siècle des Omeyyades*; [322], H. Lammens, *Études sur le Règne du Calife Omeyyade Mo'awiya I^{er}*. Outros estudos deste autor são mencionados abaixo.

que lhes eram aliadas ou dedicadas, fazendo ressurgir assim os laços naturais próprios do arabismo. Também era importante dispor de uma administração central apta a desempenhar sua tarefa e desligada das dissensões internas e das rivalidades pessoais, como as que haviam acontecido em Medina e Meca. Muito tempo governador da Síria, Moawiya pudera apreciar a excelência da administração bizantina e granjear a simpatia dos sírios; portanto, não causou surpresa a escolha, nessa altura, de Damasco como sua capital política, escolha essa condenável aos olhos dos muçulmanos conservadores, para os quais só as cidades sagradas de Medina e Meca estavam destinadas a conservar este papel. No entanto, Moawiya contou sobretudo com o apoio dos beduínos e, para beneficiar-se dele, foi levado a estabelecer uma espécie de compromisso entre o regime de autoridade absoluta e o da colaboração com os chefes tribais e os notáveis, próprio da Arábia pré-islâmica. É por isto que se revela a perda de uma parte do caráter religioso do califa; mas, em compensação, sua autoridade pessoal crescera perante os árabes, aos quais pedia seu concurso e aprovação, o que só podia causar-lhes satisfação. Visando a direção política do império, Moawiya instituiu em Damasco uma *shura*, ou conselho dos zeques, órgão consultivo, mas, por vezes, também executivo; conselhos similares foram estabelecidos junto aos governadores de província; além disso, delegações das tribos (*wufud*) prestavam assistência às *shura*, permitindo às tribos árabes dar seu consentimento na elaboração e aplicação das decisões³.

Este sistema poderia ser perigoso para o califa. No entanto, Moawiya gozava de um prestígio e autoridade tão grandes junto aos árabes que, parecendo ser apenas primeiro entre os chefes tribais, assumia de fato a realidade do poder, seja diretamente, seja por intermédio dos governadores das províncias, dentre os quais se destacava Ziyad ibn Abihi. Enfim, para garantir a continuidade do poder e principalmente a manutenção do califado na família dos omíadas, para evitar os perigos da eleição, bem como os da guerra civil cujo exemplo era recente, Moawiya introduziu a instituição da sucessão dos califas em linha direta. Como, porém, esta instituição podia ferir as suscetibilidades dos muçulmanos, recorreu a um compromisso, que posteriormente viria a ser modelo, embora com modificações nele introduzidas. Ele próprio nomeou o filho Yazid sucessor, e esta decisão foi ratificada pela *shura*; depois foi submetida à aprovação dos *wufud*: esta consulta (*baya*) permitia obter o consenso (*idjma*) da comunidade dos crentes que, além de confirmarem a escolha dos notáveis, reconheciam a autoridade da pessoa escolhida, comprometendo-se a acatá-la⁴. Reciprocamente, o eleito era verdadeiramente *amir al-muminin*, o comandante dos fiéis.

3 [40], B. Lewis, *Les Arabes dans l'Histoire*, p. 60; [332], Levi Della Vida e Pinto, *Il Califato Mu'awiya I*.

4 [40], B. Lewis, *Les Arabes*, p. 61.

Moawiya soube utilizar ao máximo sua qualidade essencial, o *hilm*, a sagacidade política, graças à qual e a despeito da oposição abássida e xiita pôde ser considerado um dos maiores califas muçulmanos. Soube garantir a paz em seu império, mesmo no turbulento Iraque, onde os partidários de Ali tinham posições de força; habilmente conseguiu persuadir Hassan, filho mais velho de Ali e Fátima, a renunciar ao califado: para os xiitas, Moawiya teria violado as condições de um acordo concluído com Hassan, que mais tarde teria mandado envenenar; para os sunitas, Hassan teria tido o mérito de negociar e, quando se viu em posição de inferioridade, de se curvar e renunciar ao califado⁵. Todavia, nem assim o xiismo estava eliminado; quanto ao kharidjismo, revelar-se-ia extremamente ameaçador, especialmente após a morte de Moawiya (680).

2) OS CONFLITOS INTERNOS

Após o reinado de Moawiya, a dinastia omíada ainda durou 70 anos. Apesar das medidas tomadas por seu fundador, esteve longe de conhecer uma existência tranqüila: ao contrário, houve períodos de extrema agitação, entremeados por períodos de relativa calma; sem entrar em detalhes, pode-se verificar que os reinados dos quatro sucessores de Moawiya — Yazid (680-683)⁶, Moawiya II (683-684), Marwan (684-685)⁷ e Abd al-Malik (685-705)⁸ — foram marcados por revoltas xiitas, kharidjitas, qaysitas, que sacudiram terrivelmente o império; Abd al-Malik, secundado pelo governador do Iraque, Hadjdjad, conseguiu restabelecer a paz e reorganizar uma administração perturbada. Além disso, foi o autor de importantes reformas internas. Durante os reinados de Walid (705-715), Sulayman (715-717) e Omar ibn Abd al-Aziz (Omar II, 717-720), o império viveu uma era de paz, que tornou a ser perturbada durante o governo de Yazid II (720-724). Os vinte anos de reinado de Hisham ibn Abd al-Malik (724-744)⁹ constituíram o último período de esplendor do império omíada, antes do período de anarquia que durou de 744 a 750 e terminou com a queda da dinastia.

A fim de lutar contra os cismas, secessões e revoltas, e para integrar ao império as terras recém-conquistadas, era imperativo continuar a obra iniciada por Moawiya, ou seja, reforçar simultaneamente a autoridade do califa e

conceder aos governadores das províncias autonomia e iniciativa bastante amplas, sem permitir que, com isto, se conduzissem como soberanos locais. Por outra, era preciso aprimorar a administração central, regulamentar a questão das terras conquistadas, recolher os impostos, enfrentar problemas sociais e econômicos novos para os árabes.

As ameaças internas mais graves vieram da parte dos xiitas e kharidjitas, uns e outros particularmente influentes no Iraque; Moawiya teve um auxiliar precioso na pessoa de Ziyad ibn Abihi (Ziyad = "filho de seu pai", ou seja, de origem incerta, portanto provavelmente um bastardo), homem enérgico, rigoroso até a crueldade¹⁰. Nomeado governador de Baçra em 665, logo se impôs aos seus súditos por medidas severas, principalmente contra os kharidjitas, poderosos naquela cidade, alguns dos quais foram executados. Além disso, em 761, recebeu o governo de Kufa, onde os kharidjitas e principalmente os xiitas se mostravam hostis ao califa; mais uma vez Ziyad usou de mão forte, mas com certo espírito de justiça: assim, continuava a pagar pensão aos herdeiros dos que mandara executar. Ao mesmo tempo, contribuiu para restaurar a vida econômica no baixo Iraque, embora este país estivesse então num período de prosperidade que se prolongou até a morte de Moawiya, porque depois de Ziyad, seu filho Obayd Allah prosseguiu com o mesmo rigor a política paterna.

Esta severidade contribuiu para manter um espírito de oposição entre xiitas e kharidjitas e, com a ascensão de Yazid, em 680, eclodiu uma revolta, primeiro em Medina, onde Hussein, segundo filho de Ali, e Abdallah ibn Zubayr recusaram-se a reconhecer o novo califa. Chamado pelos xiitas de Kufa, Hussein fez-se proclamar califa, tentando tomar essa cidade com uma pequena tropa: interceptados por Obayd Allah perto de Kerbela (ao sul de Kufa), em 10 de outubro de 680 (10 muharrém 61), Hussein e os seus foram massacrados: o xiismo teve dali em diante seus mártires e, a partir desta data, o dia 10 muharrém de cada ano é um dia de luto para os xiitas¹¹.

Depois do massacre de Kerbela, alguns xiitas aliaram-se aos omíadas; outros, como os *tauwabín* (os penitentes), tentaram uma rebelião no Iraque e em Djeziré (nordeste da Síria), mas foram finalmente aniquilados (janeiro de 685). Pouco mais tarde, eclodiu na mesma região outra revolta, mais grave, liderada por Mukhtar, que logrou reunir em torno de si alguns descontentes oriundos quer dos alidas, quer de grandes famílias árabes hostis aos omíadas, quer dos *mawali*; durante algum tempo, instituiu em Kufa um simulacro de Estado; mas, por excesso de autoridade e crueldade, foi abandonado por uma parte de seus adeptos e acabou sendo vencido e morto por Obayd Allah, em

5 [143], H. Laoust, *Schismes*, cap. I., pp. 16-7.

6 [323], H. Lammens, *Le Califat de Yazid 1er*.

7 [324], H. Lammens, "L'Avènement des Marwanides et le Califat de Marwân 1er", *Mé. Univ. Saint-Joseph*, XII, 1927.

8 [33], H. Lammens, *La Syrie, Précis Historique*, pp. 81-6; [30], Ph. Hitti, *History of Syria*, pp. 474 e ss.

9 [299], F. Gabrieli, *Il Califato di Hisham*.

10 [324], H. Lammens, *Études...*, Ziyâd, Abihi (artigo extraído de R.S.O., IV, 1912).

11 W. Montgomery Watt, "Shi'ism under the Umayyads", *J.R.A.S.*, III-IV, 1960, pp. 158-72.

abril de 687. Durante o seu pseudogoverno, Mohammed ibn al-Hanafiya, neto de Ali, absteve-se de qualquer pronunciamento a seu favor e, após a derrota de Mukhtar, reconheceu Abd al-Malik como califa¹². Até 740, o xiismo deixou de se manifestar abertamente, quando então, no califado de Hisham, houve várias tentativas de levante no Iraque.

Fora de caráter bem mais sério, no Hedjaz, a sedição de Abdallah ibn Zubayr, que desde 680 recusava seu reconhecimento a Yazid como califa, tendo sido proclamado comandante dos crentes. Essa revolta era, de fato, um novo episódio na oposição entre as tribos do Norte (ou qaysitas), hostis aos omíadas, e as tribos do Sul (kalbitas ou iemenitas) aliadas da dinastia. Atacado em Medina pelas tropas de Yazid, Ibn Zubayr foi vencido e refugiou-se em Meca (agosto de 683), que por sua vez foi sitiada. Com a morte de Yazid, suspenderam-se as operações, sobrevindo um breve período de anarquia entre os omíadas, pois seu filho e sucessor, Moawiya II, morreu ao cabo de algumas semanas. Enquanto em Medina Ibn Zubayr era proclamado califa, na Síria surgiam abertamente rivalidades entre as tribos: os qaysitas empenhavam-se no reconhecimento de Ibn Zubayr, convidando-o até a vir a Damasco e lá se fazer proclamar califa, o que ele recusou, provocando provavelmente sua queda. Por sua vez, os iemenitas elegiam califa um membro de um ramo mais recente dos omíadas, Marwan ibn al-Hakam, e derrotavam os qaysitas. Na época, a autoridade de Marwan estava limitada à Síria e ao Egito. Durante seu breve reinado, reduzido a uma sequência de combates, tentou obter a adesão dos qaysitas e manter o equilíbrio entre as diferentes tribos árabes. Seu filho Abd al-Malik, um dos maiores soberanos omíadas, conseguiu finalmente restaurar a unidade e a paz no império, depois da derrota dos rebeldes no Iraque, aliados de Ibn Zubayr (691) e da derrota e morte deste último (692). Com este caso ficou definitivamente encerrado todo papel político de Medina e de Meca¹³.

Finalmente, ainda havia a oposição kharidjita. Pelo fato de terem recusado a arbitragem de Edhroh, os kharidjitas asseguravam aos crentes o direito de insurreição contra o imã quando culpado de falta grave, bem como o da livre escolha de seu chefe, fosse ou não de descendência qorayshita¹⁴.

Momentaneamente debilitado após o massacre de Nahrawan, o movimento kharidjita, que inicialmente tinha um caráter religioso, foi adquirindo cada vez mais uma feição política, aliás de forma anárquica, provocando

numerosos levantes no Iraque. Por suas tendências anarquistas, fragmentou-se em vários grupos, que se manifestaram através de revoltas: os *sofriya* no Kuzistan, depois, mais temíveis, os *azariqa* em Baçra, que logo depois estenderam sua ação, durante mais de uma década, no Kuzistan, no Fars e no Kirman; a intervenção de al-Hadjdjadj, somada à divisão dos *azariqa*, terminou com a rebelião em 700. Um outro ramo dos kharidjitas, os *nadjadat*, apareceu em 682 na Arábia, em Yemana, apoiando Ibn Zubayr; em seguida, abandonaram-no e se instalaram na Arábia oriental (Barém, Omã) e no Iêmen. Foram desaparecendo, desgastados por suas próprias divisões. Houve uma outra insurreição kharidjita, a dos *shabibiya*, na região de Kufa, em 695, sendo rapidamente sufocada. A doutrina dos *shabibiya* tinha um ponto original: consideravam legítimo confiar o *imamato* — direção religiosa da comunidade — eventualmente a uma mulher, se ela fosse capaz¹⁵.

Estas incessantes revoltas dos kharidjitas, que perduraram até o fim do califado omíada, representaram uma permanente ameaça à dinastia. Seguramente concorreram para o seu enfraquecimento. A última, cronologicamente, dessas revoltas, a dos *ibaditas*, eclodiu em 747, no Hadrmaute, estendendo-se ao Iêmen e Hedjaz, onde os rebeldes se apoderaram de Meca e Medina. Derrotados, dispersaram-se e uma parte deles alcançou a África do Norte, onde outros kharidjitas os haviam precedido já e onde, segundo seu costume, provocavam sedições contra os omíadas.

Do mesmo modo que Moawiya encontrara em Ziyad o homem capaz de instaurar no Iraque a autoridade do califa, Abd al-Malik e seu filho Walid encontraram um homem semelhante em al-Hadjdjadj ibn Yussuf, também governador do Iraque, que conseguiu fazer respeitar o poder do califa com o auxílio de um exército sirio, ao término de uma repressão sangrenta: falou-se em 120.000 mortos e 80.000 prisioneiros, cifras talvez exageradas, mas que atestam a violência da ação. Os escritores xiitas e abássidas, bem entendido, atacaram-no violentamente¹⁶; mas al-Hadjdjadj soube também ser um bom administrador.

Pressionados por todas essas dificuldades internas, os califas omíadas foram muitas vezes obrigados a contornar situações procurando, cada um por sua vez, obter apoio das diversas tribos árabes, gerando com isso descontentamentos que agravaram a situação. O período final da dinastia foi marcado por uma recrudescência das revoltas xiitas e kharidjitas e por uma luta entre as tribos árabes, às quais vieram somar-se as intrigas dos rachemitas e as reivindicações dos *mawali*: a dinastia omíada tinha que sucumbir.

12 Sobre esta revolta de Mukhtar, vide [143], H. Laoust, *Schismes...*, cap. II, pp. 27-9, e Montgomery Watt, "Shi'ism under the Umayyads".

13 [33], H. Lammens, *La Syrie, Précis Historique*, pp. 72 e 74; [30], Ph. Hitti, *History of Syria*, pp. 452-53; [363] J. Wellhausen, *Die Religions-politischen Oppositionen*.

14 [143], H. Laoust, *Schismes...*, cap. I, pp. 13; [348], E. A. Salem, *Political Theory ... of the Khawarij*.

15 [143], H. Laoust, *Schismes...*, cap. II, pp. 40-1.

16 [30], Ph. Hitti, *History of Syria*, pp. 453-56.

B) SEGUNDA EXPANSÃO MUÇULMANA

Pode parecer extraordinário que, em condições tão dramáticas, os califas omíadas tivessem motivado a segunda leva expansionista que conduziu os árabes do Atlântico até a Ásia Central e o Indo. No entanto, convém notar que esta expansão, cujo desenrolar se deu praticamente em dois períodos, o primeiro no reinado de Moawiya e o segundo no de Abd al-Malik e de Walid, teve lugar durante os períodos de paz.

Além disso, a despeito do que registraram os escritores do período abássida, Moawiya e seus sucessores — muitas vezes acusados por eles de impiedade, e mesmo de associacionismo — não descuidaram o fator religioso e inclusive souberam dar-lhe destaque, a fim de incentivar os árabes a manterem a expansão do Islã no primeiro plano de suas preocupações: as lutas contra os bizantinos, em especial, tomaram feições de guerra santa, fazendo com que os califas aparecessem como campeões do islamismo, não apenas para os infiéis do exterior, mas também para os seus adversários internos.

As expedições árabes se efetuaram em três direções: Constantinopla e Ásia Menor, África do Norte e Espanha, Ásia Central.

1) AS CAMPANHAS CONTRA CONSTANTINOPLA

Desde a ocupação da Síria, os árabes se haviam instalado na fronteira do mundo especificamente bizantino. Esta fronteira estava marcada por um obstáculo considerável: as montanhas do Tauro que, durante séculos, impediram aos muçulmanos se estabelecer permanentemente no planalto da Anatólia. É certo que houve muitas incursões nas províncias bizantinas, mas em momento algum chegaram a ser guerra de conquista. Em compensação, os territórios situados imediatamente ao sul dessas montanhas, mormente a Cilícia, eram constantemente disputados por bizantinos e árabes. Os sucessores de Moawiya ergueram até toda uma linha de fortalezas, desde Tarsus, na Cilícia, até Melitena, no alto Eufrates, cobrindo assim as províncias da Síria e da Djeziré¹⁷. Por fim, os árabes não tentaram instalar-se na Ásia Menor, região hostil, onde se contentaram com incursões de verão (*sawaif*) visando sobretudo o produto do saque.

17 [302], H. A. R. Gibb, "Arab-Byzantine Relations under the Umayyad Caliphate", *Dumbarton Oaks Papers*, XII, 1958; [284], E. W. Brooks, "The Arabs in Asia Minor", *Journ. of Hell. St.*, XVIII, 1898; [295], M. A. Cheira, *La Lutte entre Arabes et Byzantines: la Conquête et l'Organisation des Frontières aux VII^e et VIII^e Siècles*; [442], E. Honigmann, *Die Ostgrenze des Byzantinischen Reiches*, pp. 40 e ss.

Houve, porém, um conflito de fronteira provocado pela presença dos mardaitas, pequeno povo semi-independente estabelecido no Amano, que reconhecia como seu soberano o imperador grego; eram cristãos, provavelmente monotelitas*, também chamados djuradjima¹⁸. Em 666, o basileu usou os mardaitas numa expedição contra os muçulmanos da Síria: foram derrotados; alguns retornaram à sua pátria, outros se misturaram à comunidade monofisista dos maronitas. Para se proteger dos mardaitas, Moawiya transferiu, em 669, populações iraquianas para o litoral norte da Síria; antes disto (662 ou 663), já havia talvez transferido iranianos para cidades litorâneas da Síria e Palestina, a fim de substituir os gregos emigrados quando da conquista. O problema dos mardaitas reapareceu com Abd al-Malik, que, a respeito deles, concluiu um tratado com o basileu Justiniano II, comprometendo-se a deixá-los em paz. Mas, sob Walid I, o acordo foi rompido e os mardaitas foram expulsos ou massacrados, o que encerrou o problema.

Os diferentes cercos empreendidos pelos árabes entre 678 e 718 constituíram em si mesmos uma façanha que mostrou até que ponto os muçulmanos estavam imbuídos de um entusiasmo conquistador, se levamos em conta o prestígio da capital bizantina, sua reputação de cidade bem protegida, e as tropas do basileu que, mesmo derrotadas na Síria e no Egito, não deixavam de ser uma força considerável.

O cronista bizantino Teófilo¹⁹ e diversos autores árabes posteriores nos descreveram os cercos de Constantinopla: M. Canard fez a análise crítica dos diferentes textos²⁰. A primeira expedição contra Constantinopla, em 668-669, visava, com efeito, a dar apoio ao estrategista armênio Saborios, revoltado contra os basileus Constante e Constantino IV; os árabes só alcançaram, aliás, a Calcedônia após a morte de Saborios. Segundo Teófilo, Constantinopla não foi sitiada; em compensação, o *Kitab al-Aghani* descreve um combate diante de uma porta da cidade e menciona a morte de um dos combatentes muçulmanos, Ayyub al-Ançari; o relato provavelmente é lendário, mas foi autenticado quando da tomada de Constantinopla pelos turcos, em 1453: o sultão Mehmed II teria então encontrado os restos mortais de Ayyub (em turco, Eyub), a quem mandou dar uma magnífica sepultura no bairro *extramuros* que, daí por diante, passou a ter seu nome.

De 674 a 680, durante sete anos, houve uma segunda série de expedições. Segundo Teófilo, a frota árabe, ancorada em Cizico, avançava contra Cons-

* Sécários do monotelismo, que admite duas naturezas em Cristo e uma só vontade. (Rev.)

18 [30], Ph. Hitti, *History of Syria*, pp. 448-49

19 Teófilo, *Cronografia*, edição de Boor, p. 348 e ss.

20 [291], M. Canard, "Les Expéditions des Arabes contre Constantinople", *J. As.*, 1926, pp. 61-121.

tantinopla a cada primavera. Foi nesta época que os bizantinos utilizaram, pela primeira vez, o fogo grego*, processo trazido da Síria por um emigrante. Pouco antes dessas expedições, os árabes tinham atacado as ilhas do Mar Egeu e do Mediterrâneo oriental: Rodas foi ocupada temporariamente em 672 ou 673; foi tomada de novo em 717-718. Em 674 houve uma incursão contra a ilha de Creta e possivelmente também contra a Sicília.

O terceiro e último cerco de Constantinopla (o último feito por muçulmanos até o do otomano Bayezid I, em fins do século XIV) deu-se de agosto de 716 a setembro de 717. A expedição, ordenada pelo califa Sulayman e dirigida por seu irmão Maslama, certamente pretendia valer-se das lutas para a conquista do trono bizantino que se travavam na época. Isto explicaria o ensejo dado aos muçulmanos de atravessar a Ásia Menor, onde, após negociações, teriam levado seu apoio a Leão, o Isauriano. Teófilo, de um lado, e o *Kitab al-Uyun*, de outro, estão em contradição a respeito desses fatos e sua interpretação. Todavia, deduz-se que os árabes sitiaram efetivamente Constantinopla, por terra e por mar, mas Leão, que se tornou basileu, voltou-se contra eles; provavelmente foram ainda atacados pelos búlgaros. Por fim, o novo califa, Omar II, ordenou que Maslama voltasse para a Síria. Essa expedição deu origem a algumas lendas, tais como a da entrada de Maslama em Constantinopla, a da construção, por ele mesmo, de uma mesquita na cidade, etc.²¹ Essas expedições, cujo resultado foi negativo, deixaram uma certa melancolia entre os muçulmanos; talvez fosse daí que surgiu um *hadith* apócrifo, que diz: "Bem-aventurado o soberano, gloriosas as tropas muçulmanas que se apoderarão de Constantinopla...". Sete séculos mais tarde, os turcos conseguiriam o que os árabes não puderam fazer.

2) AS EXPEDIÇÕES A TRANSOXIANA E EM DIREÇÃO À ÍNDIA

Nos confins do Nordeste do Irã, a província do Korassan servia de ponto de partida para incursões em território infiel, iraniano ou turco conforme as regiões, da Transoxiana. Mais ao sul, o Afeganistão foi conquistado em 699-700. Alguns anos mais tarde, o governador do Korassan, Qutayba ibn Muslim, transformando a guerrilha local em verdadeira expedição, apoderou-se sucessivamente do Tocaristão (705), da Sogdiana com Bukhara (706-709), de Samarcanda e Khwarezm (710-712), bem como de Ferghana (713-714). Seus sucessores prosseguiram nessa trilha de conquistas, tentando sobretudo

* O "fogo grego" era um composto incendiário na base de salitre bruto e matérias betuminosas que ardia mesmo em contacto com a água (antecessor do moderno napalm). (Rev.)

21 [291], M. Canard, "Les Expéditions", pp. 94-102; [310], R. Guiland, "L'Expédition de Maslama...", em *Études Byzantines*, pp. 109-33.

conter a pressão turca contra as novas possessões muçulmanas que marcavam então o extremo ponto oriental do império, e, além disso, islamizar os territórios conquistados, tarefa aliás rapidamente cumprida. Bukhara e Samarcanda, principalmente, tornaram-se importantes centros muçulmanos na Ásia Central²².

Mais ao sul, Mohammed ibn al-Qasim, genro de al-Hadjdjadj, conquistou em 710 o Beluchistão e, a partir de lá, em 711-712, o Sind, atingindo o rio Indo; subindo em direção ao norte, ocupou o Sul do Pendjab e, em 713, tomou o grande centro budista de Multan, que por breve espaço de tempo foi o ponto mais avançado atingido pelo Islã na Índia. Contudo, a expansão muçulmana não prosseguiu nesta região; foi reiniciada apenas alguns séculos mais tarde.

3) A CONQUISTA DA ÁFRICA DO NORTE E DA ESPANHA

Imediatamente após a conquista do Egito, os árabes estenderam sua ofensiva à Cirenaica, atingindo mesmo Trípoli em 643. Em 647, uma expedição, comandada por Abdallah ibn Sad, foi enviada contra a Bizacena meridional: as tropas bizantinas foram vencidas e o patricio Gregório foi morto perto de Sufetula (Sbeitla); no entanto, em troca de vultosa indenização, Ibn Sad retirou-se. Sua expedição deu origem a numerosas lendas; em todo caso, revelou aos árabes a fraqueza dos bizantinos, despertando neles o desejo de novas incursões para aproveitar o espólio. As querelas religiosas próprias do mundo bizantino contribuíram para debilitar ainda mais a situação dos gregos, tanto mais que as tribos berberes não davam sinais de uma submissão incondicional.

Entre 660-663, talvez tivesse havido uma segunda expedição árabe. Porém, só foi decisiva a que Oqba ibn Nafi comandou em 670: de fato, resultou na fundação de um acampamento militar permanente, Qayrawan (Kairuan), destinado a proteger a rota do Egito e servir de base de ação contra as tribos berberes do Oeste da Ifríquia e do Aurés. Na época, nem se cogitava da criação de uma província, pois os muçulmanos não haviam ocupado realmente o país, e nem as tribos berberes haviam mostrado qualquer intenção de submeter-se.

Oqba, caído momentaneamente em desgraça, voltou em 681 e lançou uma grande ofensiva para o oeste. Teria atingido o Atlântico? Isto não está absolutamente provado e convém seguir com reservas os historiadores árabes do século IX e dos séculos posteriores, que adornaram amplamente a epopéia de Oqba. Da mesma forma, estamos mal informados a respeito da personalidade e influência exata do chefe berbere Kosayla que, talvez aliado aos árabes, tenha se voltado contra eles infligindo-lhes terrível derrota, perto de

22 [300], H. A. R. Gibb, *The Arab Conquests in Central Asia*.

Biskra, em 683, na qual Oqba encontrou a morte. Em consequência, os árabes evacuaram a Ifríquia e mesmo a Tripolitânia. Uma nova tentativa de ocupação, em 686, foi mal sucedida, a despeito da morte de Kosayla.

A campanha decisiva aconteceu apenas dez anos mais tarde: em 695, Cartago caiu em mãos dos muçulmanos, mas foi recuperada pelos bizantinos, enquanto os berberes do Aurés, sob o comando de uma mulher, conhecida pelo nome de Kahina (a Profetisa), heroína de inúmeras lutas, derrotavam os árabes. Contudo, estes voltaram em 698, tomaram Cartago e, finalmente, valendo-se das dissensões entre os berberes, desafiaram as tropas de Kahina, que pereceu na batalha (702)²³.

Muito se comentou sobre esta vitória muçulmana, que alguns autores, seguindo Ibn Khaldun e, mais tarde, E.-F. Gautier, atribuíram à oposição entre berberes sedentários e berberes nômades (os primeiros *hostis* a Kahina); esta tese baseava-se na análise etimológica dos nomes das tribos, mas foi refutada por W. Marçais. Na realidade, até hoje estamos mal informados a respeito da resistência berbere, com o tempo adornada por um patriotismo local. É certo que tal resistência existiu ao longo de dezenas de anos e se manifestou notadamente na adesão de grande número de berberes à doutrina kharidjita, hostil ao califado omíada²⁴.

Entre 705 e 708, o novo governador da Ifríquia, Muça ibn Noçayr, levou a ofensiva árabe até o Atlântico, submetendo ao Islã as tribos do Centro e Oeste do Magreb, cristãs ou judaicas, lançando mão de violentos processos. Em julho de 710 houve uma incursão temporária na Espanha, mas foi em abril ou maio de 711 que Tariq ibn Ziyad, um liberto berbere de Muça ibn Noçayr, governador de Tânger, desembarcou na Espanha, talvez a chamado do rei visigodo Áquila, em luta com seu rival Roderico, proclamado rei em Toledo. À frente de suas tropas berberes, Tariq logo ocupou Córdova e depois Toledo (outubro-novembro de 711). Nos cinco anos que se seguiram, quase toda a Espanha estava nas mãos dos muçulmanos. A conquista foi grandemente facilitada pela fraqueza da monarquia visigótica e pela ausência de oposição por parte das populações locais; por outra, os judeus de Córdova e Toledo apoiaram os muçulmanos, reagindo assim contra os visigodos que os perseguiram²⁵.

23 [315], Ibn 'Abd Al-Hakam, *La Conquête de l'Afrique du Nord et de l'Espagne*, trad. de A. Gateau, pp. 77-87; [31] Gh. A. Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord*, 2ª edição, t. II, por R. Le Tourneau, pp. 21-2. Para maiores detalhes, vide Bibliografia, X.

24 [489], Ibn Khaldun, *Histoire des Berbères*, [482], E. F. Gautier, *Le Passé de l'Afrique du Nord*. Vide discussão dessas teses em [31], Gh. A. Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord*, t. II, pp. 23-4.

25 [315], Ibn 'Abd Al-Hakam, *La Conquête de l'Afrique du Nord et de l'Espagne*, pp. 89-119; [318], Ibn Al-Qutiya, *Historia de la Conquista de España*, trad. Ribera; e vide, sobretudo, [38], E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne Musulmane*, t. I, cap. I, pp. 1-34.

A expansão muçulmana prosseguiu então mais ao norte, impulsionada pelos berberes: sabe-se que as tropas muçulmanas penetraram na Gália, ocuparam o Sul e só foram detidas em Poitiers, em 732. Foi este o ponto extremo da expansão muçulmana em direção ao oeste.

C) A ADMINISTRAÇÃO DO IMPÉRIO OMÍADA

1) O GOVERNO CENTRAL E AS PROVÍNCIAS

Em sua qualidade de governador da Síria, Moawiya pudera apreciar os serviços da antiga administração bizantina. Quando se tornou califa, foi natural que fixasse sua capital em Damasco, onde podia contar com o apoio dos árabes vindos com ele por ocasião da conquista, e também com o dos árabes cristãos, lá radicados há várias gerações. Tinha necessidade imperiosa dos antigos funcionários bizantinos, pois os muçulmanos ainda não tinham condições de exercer os diversos serviços administrativos, conquanto o grego continuasse sendo a língua oficial e, por exemplo, Ibn Sardjun, o antigo administrador de finanças da Damascena no governo de Heráclio, se tornasse, sob Moawiya, chefe do *diwan al-djaysb*, o mais importante cargo administrativo, por abranger os setores do exército e das finanças. Os principais assessores de Ibn Sardjun eram cristãos, como ele, como cristão era também o governador de Homs, Ibn Uthal. Esta influência cristã na administração continuou com Yazid²⁶.

Graças às conquistas e à sábia gestão das finanças, a receita era considerável e Moawiya aproveitou para dobrar o soldo dos militares, o que lhe permitiu cativar o exército, integrado pelas tribos beduínas que colocou sob o comando dos governadores de província. Estes eram escolhidos segundo os melhores interesses de sua política e, na maioria das vezes, sua escolha era feliz. No Iraque e sobretudo no Irã, os governadores apoiaram-se na aristocracia local, preservando-lhe não só seus privilégios, mas também suas funções administrativas, sociais e econômicas. Ligados ao Estado muçulmano, os notáveis persas não tardaram em abraçar o islamismo ortodoxo, marcando assim sua preferência pela ordem social, em face da anarquia xiita ou kharidjita.

Com Abd al-Malik vieram as primeiras grandes modificações, motivadas pelo aumento da população árabe nas províncias e pelo número cada vez maior de muçulmanos recém-convertidos. Por outro lado, Abd al-Malik sofreu menos que seus predecessores a influência bizantino-cristã. Isto acarretou a

26 [322], H. Lammens, *Études sur le Règne de Mo'awiya I^{er}*; [332], Lévi Della Vida e Pinto, *Il Califfo Mu'awiya I*; [30], Ph. Hitti, *History of Syria*, pp. 485-87.

arabização dos quadros administrativos, nos quais, a partir de então, funcionários árabe-muçulmanos trabalharam ao lado dos cristãos; por outra, o árabe tornou-se língua administrativa, tanto na Síria e no Egito, como no Iraque e Irã.

Outro testemunho da arabização: até então, as moedas utilizadas eram bizantinas ou sassânidas, exceto uma de cobre cunhada por Moawiya. Com Abd al-Malik apareceram, em 695, as primeiras peças de ouro, os *dinars* (denarius), e de prata, os *dirhems* (dracmas), genuinamente muçulmanas. O aparecimento dessas moedas criou, aliás, um conflito com os bizantinos, que as recusaram como meio de pagamento²⁷.

No início do século VIII, o império foi dividido em nove províncias posteriormente reagrupadas em cinco grandes governos: Iraque-Irã-Arábia oriental (centro: Kufa); Hedjaz-Iêmen-Arábia central (Medina); Alta Djeziré-alta Mesopotâmia-Armênia-Ásia Menor oriental (Mossul); Egito (Fostat); África-Espanha (Kairuan). A Síria e a Palestina estavam sob autoridade direta do governo de Damasco. Os governadores (*amir*) gozavam de ampla autonomia; respondiam pela administração civil e militar de sua província. Em princípio, garantiam também a cobrança dos impostos que alimentavam a máquina administrativa local; o excedente era remetido ao tesouro do califa. Aconteceu, porém, que este, por recear abusos nessa área, nomeou diretamente um cobrador de impostos (*amil* ou *ṣahib al-kharadj*), que só a ele prestaria contas²⁸. Os governadores eram nomeados (ou depostos, se fosse o caso) pelo califa; eram seus representantes pessoais nas províncias e agiam, aliás, como soberanos locais, mantendo, à semelhança do califa, corte, camareiros, guardas, etc. Por sua vez, nomeavam os chefes regionais (*amil*), os agentes locais, os juizes (*qadis*). O corpo de *qadis* era uma instituição dos califas omíadas: recrutados entre homens de ciência e estudo corânicos (os *ulama*), os *qadis* tinham por função fazer justiça entre os muçulmanos, segundo o Corão ou a tradição. Sua jurisdição não atingia os não-muçulmanos, cuja justiça seria feita por seus próprios chefes religiosos, exceto em questões em que estivessem envolvidos muçulmanos²⁹. Foi com os primeiros *qadis* que se desenvolveu uma ciência jurídica que seria uma das obras mais marcantes das letras muçulmanas.

27 [306], Grierson, "The Monetary Reform of 'Abd al-Malik", *J.E.S.H.O.*, III, 1960, pp. 241-64; [343], G. C. Miles, *Islamic Numismatics*; [359], J. Walker, *A Catalogue of the Arab-byzantine and Post-reform Umayyad Coins*.

28 [16], Gaudelroy-Demombynes e Platonov, *Le Monde Musulman et Byzantin*, p. 224; [30] Ph. Hitti, *History of Syria*, p. 477; [301], H. A. R. Gibb, "The Evolution of Government in Early Islam", *S.I.*, IV, 1955.

29 [209], E. Tyan, *Histoire de l'Organisation Judiciaire*, 1ª parte, pp. 86-99.

Em suas províncias, os governadores nomeavam também os comandantes do exército, cujo recrutamento a cada dia se tornava mais difícil, à medida que os árabes se instalavam nas terras conquistadas; os fanáticos da guerra santa eram menos numerosos e se encontravam principalmente na fronteira bizantina. O soldo dos militares dependia dos califas, e mais ainda dos generais, o que às vezes provocava motins, bastante raros é certo na época dos omíadas. Na Síria, conservou-se a organização militar bizantina dos temas*: ela tomou o nome de *adjund* e correspondia a uma circunscrição simultaneamente militar e financeira³⁰.

2) TERRAS E FINANÇAS

O movimento de distribuição de terras, iniciado sob o califado de Otman, continuou amplamente sob os omíadas, e o sistema de *qatia* (concessão de terras por arrendamento), comparável à *emphyteusis* bizantina, aplicado às terras abandonadas por seus antigos proprietários (terras mortas ou *mawat*), reverteu em benefício de familiares e pessoas favorecidas pelos califas e governadores. Estas concessões tinham por condição obrigatória o cultivo das terras durante determinado número de anos, a coleta dos impostos e sua entrega aos agentes do Estado. Os detentores de *qatia*, todos muçulmanos, e os árabes que haviam comprado terras de não-muçulmanos apenas pagavam o dizimo (*ushr*); aos poucos, o número de *qatia* aumentou consideravelmente, e o governo não mais pôde ou não soube impedir que se tornassem verdadeiras propriedades privadas, suscetíveis de compra e venda. Destarte, formaram-se latifúndios, cujos proprietários árabes quase sempre residiam na capital ou nas *amṣar*, deixando a cargo de arrendatários indígenas a exploração de suas terras³¹. Este desenvolvimento da propriedade fundiária árabe-muçulmana acarretou uma diminuição da receita proveniente do imposto predial que constituía, com a taxa por cabeça, o essencial dos recursos do Estado.

Estes dois impostos pesavam muito sobre a população não-muçulmana: por isso, não é nada surpreendente que tenha havido um significativo movimento de conversões ainda antes do fim do século VII, que Abd al-Malik procurou impedir, como o fez o governador al-Hadjdjadj. Teoricamente, estes convertidos, *mawali*, deviam gozar dos mesmos direitos dos muçulmanos antigos, mas os membros da aristocracia árabe sempre tentaram mantê-los em posição de inferioridade. Fato ainda mais grave: em princípio, os *mawali* es-

* O A. fala do "tema tático" que, em linguagem militar, designa o assunto que serve de quadro a um estudo tático ou estratégico. (Rev.)

30 [16], Gaudelroy-Demombynes e Platonov, *Le Monde Byzantin et Musulman*, pp. 212-18.

31 [40], B. Lewis, *Les Arabes dans l'Histoire*, p. 63; [13], F. Gabrieli, *Les Arabes*, pp. 99-100.

tavam sujeitos apenas aos impostos estritamente muçulmanos (dízimo, esmolas); porém, os agentes do fisco omíada nem sempre levavam em conta as modificações operadas, o que provocou profundo descontentamento entre os *mawali* e a adesão de muitos deles aos movimentos de oposição³²

Nestes momentos críticos, que coincidiam com o revés diante de Constantinopla e com a destruição da frota árabe, o califa Omar ibn Abd al-Aziz (Omar II) promulgou uma reforma financeira e agrária. Ficou estabelecido que os *mawali*, como os muçulmanos velhos, pagariam somente o dízimo, e ficariam isentos da *djizya* (taxa por cabeça). Por outra, a partir desse momento, o imposto territorial, *kharadj*, não teria relação com o indivíduo, mas com a terra, independentemente da religião do proprietário. Todavia, os *mawali* que não quisessem sujeitar-se ao *kharadj* poderiam abandonar suas terras e fixar-se nas cidades. Puderam inclusive ingressar no exército, que teve os soldos aumentados e equiparados em todas as províncias (para facilitar o recrutamento). Além disso, a contar do ano 100 da hégira (719), as terras tributáveis não poderiam mais ser transferidas a muçulmanos, com título de propriedade, mas apenas arrendadas, o que permitia conservá-las sujeitas ao *kharadj*³³.

Enfim, Omar II tomou medidas restritivas a respeito dos *dhimmi* (protegidos), que ficavam muito mais estreitamente sujeitos às taxas e aos impostos, com o que se tornavam os principais devedores do fisco; ademais, Omar II eliminou-os sistematicamente da administração, provocando com isto a desorganização desta.

As reformas de Omar II tiveram como resultado essencial a redução da receita, o aumento da despesa e o descontentamento de grande número de habitantes do império. Finalmente, durante o califado de Hisham, instituiu-se um sistema financeiro que se tornou a base da jurisdição islâmica: o imposto *kharadj* era vinculado à terra e não ao proprietário; a terra *ushr* ficou sujeita apenas ao dízimo, mas não podia mais ser aumentada; os *dhimmi* pagariam a *djizya*; os muçulmanos tinham que pagar os impostos corânicos. Este novo sistema foi completado por um recenseamento das terras, efetuado em cada província sob a autoridade do governador³⁴.

Constata-se assim que, através de tentativas e modificações sucessivas, o governo muçulmano procurou resolver o problema das terras e, em consequência, o das finanças, que constituiu, bem cedo e por muito tempo, um dos maiores do mundo muçulmano.

3) VIDA SOCIAL E ECONÔMICA

Sob o califado omíada, a supremacia árabe não foi impugnada até o reinado de Omar II. Os conquistadores muçulmanos constituíam uma classe superior, uma espécie de aristocracia colocada sob a autoridade espiritual e temporal do califa. Os árabes muçulmanos beneficiavam de um regime fiscal preferencial; somente eles podiam ingressar no exército, receber salários, pensões, ter participação nos espólios. Eram-lhes atribuídas as terras e suas rendas. Estes árabes estariam instalados em grande número nas províncias conquistadas? Não dispomos de dados exatos; pôde-se citar a cifra aproximada de 250.000 árabes fixados na Síria e Palestina no início do século VIII. É possível que esta província tenha exercido atração especial como sede do califado, mas em parte já estava povoada por árabes antes da conquista. Seja como for, estes árabes, funcionários, militares, proprietários de terras, cidadãos, constituíam minoria nas províncias, minoria ainda mais acentuada nas províncias mais afastadas. Todavia, até fins do século VII, parece que eles teriam constituído a maioria da população das *amçar*, as cidades-acampamentos, onde estavam instalados por bairros, de acordo com suas tribos, que sempre se distinguiram em tribos do norte e tribos do sul; suas rivalidades eram constantes e provocavam uma série de desordens, mormente quando essas rivalidades tinham que ver com as oposições religiosas, pois as tribos do sul pareciam mostrar inclinação para o xiismo³⁵.

O segundo elemento da população era constituído pelos *mawali*. Conforme já dissemos, estes procuraram logo assimilar-se aos muçulmanos de plenos direitos, mas tiveram de enfrentar a reação destes últimos. Os *mawali*, os primeiros dos quais foram os "clientes" dos árabes, não eram árabes, mas pertenciam às diversas raças representadas no império. O fato de não serem árabes constituiu o obstáculo maior, a barreira que por muito tempo os manteve afastados dos círculos dirigentes. Todavia, procuraram introduzir-se neles, primeiro povoando as cidades, as *amçar*, onde exerciam cargos, profissões que os punham em contato direto com a aristocracia. Tornando-se cada vez mais numerosos, mas em permanente estado de inferioridade, tanto no plano social como no financeiro, pouco a pouco foram externando seu descontentamento. Por vezes tiveram que sofrer medidas violentas, como a do governador al-Hadjdjadj, que obrigou muitos deles a abandonar as cidades, medidas que provocaram, especialmente no Iraque, sua aliança com os xiitas, igualmente maltratados pelo governo, embora o xiismo não tenha passado de simples oposição religiosa, mas também oposição social contra a aristocracia omíada. As reformas de Omar II visavam satisfazer os *mawali*, resolvendo sua

32 [180]. A. Fattal, *Le Statut Légal des non-Musulmans*, pp. 339-342.

33 [40]. B. Lewis, *Les Arabes dans l'Histoire*, p. 71; [13]. F. Gabrieli, *Les Arabes*, p. 99; [57]. Cl. Cahen em Perroy, *Le Moyen Age*, p. 99.

34 [299]. F. Gabrieli, *Il Califato di Hisham*.

35 [40]. B. Lewis, *Les Arabes dans l'Histoire*, p. 63.

crise econômica e social; mal aplicadas, elas praticamente fracassaram. Contudo, foram o primeiro passo para a integração dos *mawali*³⁶.

Quanto aos *dhimmi*, os protegidos, durante certo tempo levaram vida relativamente calma. Até os reinados de Abd al-Malik e de Walid, os cristãos gozaram de uma situação privilegiada, tendo-se em mente que não pertenciam à comunidade muçulmana. Maysun, a mulher de Moawiya, era de origem cristã e talvez tenha continuado na mesma fé; Ibn Sardjun transmitiu o cargo a seus descendentes; Yazid, filho de Moawiya, passou a sua adolescência em companhia do filho de Ibn Sardjun e do poeta cristão Akhtal; Moawiya mandou reconstruir a igreja de Edessa, destruída por um tremor de terra. Esta situação começou a deteriorar-se com a arabização da administração, em fins do século VII, agravando-se durante o reinado de Omar II, quando os *dhimmi*, em geral, foram severamente castigados pelo fisco, pois foi dobrada então a taxa "per capita". Isto provocou um movimento de conversão, mas não de grande amplitude³⁷.

O acesso a Jerusalém continuou interditado aos judeus; fora disto, eram bem tratados, da mesma forma que os samaritanos, que apoiaram os conquistadores árabes; todavia, Yazid suprimiu as isenções fiscais que lhes haviam sido concedidas³⁸.

Os escravos, recrutados por compra, presa de guerra ou incursões, constituíam uma classe em continua evolução, pois o islamismo encorajava a alforria e o alforriado tornava-se *mawla* (cliente) de seu antigo dono. O comércio de escravos logo se propagou, em virtude da riqueza de que dispunham os notáveis árabes, a quem mercadores faziam propostas da África, Ásia Central, do Leste e Nordeste da Europa.

Desde a época omíada vinha se manifestando um fenômeno que se tornaria uma das características da civilização muçulmana: o desenvolvimento das cidades. Isto se prende ao caráter administrativo do império: os acampamentos dos primeiros tempos pouco a pouco se transformaram em centros de governo, com população de todas as condições. Isto também se relaciona com o papel da mesquita, lugar de reunião dos fiéis, não só para a prece, mas também para qualquer atividade de caráter político. O crescimento demográfico nota-se na criação de zonas suburbanas e provoca um desenvolvimento das atividades comerciais, amplamente nas mãos dos tributários, às vezes dos *mawali*; mas o comércio era sobrecarregado com numerosas taxas: entrada e saída das mercadorias, pedágios, alfândegas provinciais, etc., que eram outras

tantas receitas para o Estado. A maior parte dos ofícios estava nas mãos dos protegidos, cristãos ou judeus³⁹.

O essencial da vida econômica era baseado na agricultura. Sabe-se que os dois grandes governadores do Iraque, Ziyad e Hadjdjadj, concentraram suas atenções na manutenção dos canais de irrigação do baixo Iraque, a fim de reter os agricultores tentados a emigrar. Mas parece que o resultado foi facilitar ali o açambarcamento das boas terras irrigadas pelos notáveis árabes que as cultivavam com o trabalho escravo, enquanto os agricultores tradicionais se mudavam para Baçra e Kufa⁴⁰. Temos poucos dados a respeito das demais regiões; pode-se pensar que a Síria quase não se modificou; na Pérsia, os notáveis inicialmente conservaram seus postos e, tendo integrado a administração, devem ter agido de modo a que sua condição não sofresse degradação, isto em detrimento dos camponeses locais. No Egito, sabe-se, pelos papiros, que o sistema de exploração era decalcado no sistema bizantino, com algumas alterações⁴¹. No conjunto, os documentos de caráter econômico são escassos e, ademais, as perturbações criadas pelos dirigentes omíadas e a implantação de uma nova aristocracia de proprietários de terras não depõem a favor de uma economia muito próspera, com exceção da Síria, talvez, cujo comércio se beneficiou com a separação do império bizantino⁴². Aliás, sem os motivos de ordem econômica, não haveria explicação para todos aqueles movimentos de descontentamento e revolta que sacudiram o império omíada depois de 730, motivos que vieram dar reforço às oposições religiosas e sociais.

Se o império omíada pôde ser qualificado de império árabe, foi não somente por ter levado a supremacia árabe para territórios de grande extensão, e pela expansão árabe do Atlântico ao Turquestão, mas sobretudo por ter conservado o caráter árabe do governo e continuado as tradições literárias da Arábia pré e proto-islâmica. Além disso, concorreu para que a língua árabe se tornasse o idioma comum, acrescentando à sua qualidade de língua religiosa a de língua da administração. Entretanto, os idiomas locais se mantiveram: siríaco, aramaico, grego, pelvi, berbere, latim, e ainda continuam desempenhando papel importante em suas respectivas regiões. Reciprocamente, os árabes começaram a sentir novas inspirações devidas aos contatos com civilizações estrangeiras⁴³. Estes contatos não foram ainda profundos bastante

39 [33]. H. Lammens, *Syrie, Précis Historique*, cap. "Vie économique et sociale sous les Omeyyades".

40 [30]. Ph. Hitti, *History of Syria*, p. 455.

41 [279]. Bell, "The Administration of Egypt under the Umayyad Caliphs", *Byz. Zeitschr.*, XX-XVIII; [290]. Cl. Cahen, "L'Évolution Sociale du Monde Musulman", *Cahiers de Civilisation Médiévale*, II, 1959; [347]. G. Rémondon, *Papyrus Grecs d'Apollonios Ano*.

42 [39]. A. R. Lewis, *Naval Power and Trade in the Mediterranean*, p. 85.

43 [283]. R. Blachère, "L'Acculturation des Arabes-musulmans", *Arabica*, III, 1956.

36 [40]. B. Lewis, *Les Arabes dans l'Histoire*, pp. 64-5 e 70.

37 [30]. Ph. Hitti, *History of Syria*, p. 464; [33]. H. Lammens, *La Syrie, Précis Historique*.

38 [33]. H. Lammens, *Précis Historique*, pp. 75 e 113.

para modificar a antiga tradição literária poética, que exprime a maioria das manifestações intelectuais da época, inclusive as de ordem política. Começou, no entanto, a surgir uma prosa literária, através dos *kuttab*, pessoas de cultura, secretários dos califas e personagens de destaque; além do mais, começaram os primeiros estudos do Corão e da tradição, ainda incipientes mas significativos de uma evolução. A Síria e o Iraque eram os principais centros de atividade intelectual. Também a ciência da religião tomou impulso em Medina.

No campo da arquitetura também houve criações, das quais lamentavelmente os séculos posteriores não deixaram muitos vestígios, em razão das destruições e restaurações. Sabe-se, todavia, que alguns soberanos omíadas, ainda impregnados de suas tradições arábicas, mandaram edificar residências imponentes à beira do deserto sirio: Quçayr Amra, Qasr al-Hayr, Mshatta, Qastal⁴⁴. É a eles que se devem os primeiros grandes edifícios religiosos do Islã: a Cúpula do Rochedo (*Qubbat al-Sakhra*) e a mesquita Al-Aqsa em Jerusalém, devidas a Abd al-Malik; a grande mesquita de Damasco, que Walid I mandou erguer em 705, transformando a igreja de São João Batista, bem como mesquitas em Medina e Meca⁴⁵.

D) O FIM DA DINASTIA OMÍADA

Se, a despeito de levantes no Iraque, na Berbéria e na Espanha, apesar de ameaças na Armênia e Transoxiana, Hisham ibn Abd al-Malik, durante seu reinado (724-743), conseguiu manter a unidade do império, isto se deveu à personalidade vigorosa do califa, que soube cercar-se de homens competentes, como o governador do Iraque, Khalid al-Qaçri. Mas após a morte de Hisham, o império teve uma série de soberanos incapazes até que Marwan II (744-750) foi proclamado califa. Era já muito tarde, pois seus efêmeros predecessores haviam semeado o caos, inclusive no seio da família de califas, e, na Síria, Marwan foi até obrigado a eliminar um pretendente ao califado. Em seguida, uma violenta revolta kharidjita ibadita eclodiu no Hadramaute, atingiu o Iêmen e o Hedjaz, chegando os rebeldes ao ponto de apoderar-se de Meca e Medina, enquanto alguns xiitas se insurgiam em Kufa (746-748). Conquanto tivesse conseguido triunfar de todas estas revoltas, Marwan saíra enfraquecido, quando surgiu uma outra oposição, mais perigosa, a dos abássidas.

44 [350], J. Sauvaget, "Remarques sur les Monuments Omeyyades", I: "Châteaux de Syrie", *J. As.*, 1939; [352], D. Schlumberger, "Les Fouilles de Qasr el-Heir", *Syria*, XX, 1939.

45 [349], J. Sauvaget, "Esquisse d'une Histoire de la Ville de Damas", *R.E.I.*, VIII, 1934; [365], Wulzinger e Watzinger, *Damaskus*, t. II: *Die Islamische Stadt*; [250], Creswell, *Early Muslim Architecture*, t. I; [11], *Encycl. de l'Islam*, 2ª ed., art. "Architecture" (Creswell.); Ph. Hitti, *History of Syria*, pp. 506-16.

Durante certo tempo, os abássidas, descendentes de Abbas, um tio do Profeta, haviam formado ao lado de outros oponentes dos omíadas, os xiitas. Em 716, um filho de Mohammed ibn al-Hanafiya, Abu Hashim, morrendo sem deixar herdeiros, teria transmitido seus direitos a Mohammed ibn Ali, descendente de Abbas. A realidade desse "testamento de Abu Hashim" não pôde ser comprovada, mas o fato revela uma conjunção das oposições aos omíadas: o ódio contra a família reinante bem parece ter sido o motor de uma vasta e incerta coalizão⁴⁶.

Em primeiro lugar, a propaganda atingiu o Korassan, onde numerosos xiitas e abássidas estavam exilados por ordem de Haddjadj; ela encontrou ali o apoio dos *mawali* locais, descontentes com sua situação social e econômica. Contudo, o movimento apenas tomou seu verdadeiro impulso com a adesão de Abu Muslim, personagem enigmático, de origem iraniana, ardente propagandista, a quem o pretendente abássida Ibrahim mandara pregar a revolta no Korassan desde 746. Esta eclodiu em 747, lançada em nome dos hachemitas, ou seja, de toda a família do Profeta, dos descendentes de Abbas e dos Ali; Abu Muslim montou uma verdadeira organização militar e política e, em pouco tempo, as bandeiras negras arvoradas pelos rebeldes (contra as bandeiras brancas dos omíadas) fluuavam em todo o Korassan e Irã; em novembro de 749, Abu l-Abbas al-Saffh (o "sangrento", ou o "generoso"), filho de Ibrahim, foi proclamado califa por seus emires, sendo afastado sem hesitação qualquer candidato alido.

Marwan II, mal sustentado pelos sirios, foi derrotado em janeiro de 750 na batalha do Grande Zab; poucos meses depois, foi morto no Egito. Entrementes, Abu l-Abbas ordenara o massacre total da família execrada dos omíadas: isto vem mostrar o ódio nutrido contra ela, mas talvez também a vontade dos abássidas de impedir todo auxílio dos sirios a um concorrente omíada. No entanto, um neto de Hisham, Abd al-Rahman ibn Moawiya, escapou ao massacre e conseguiu refugiar-se na Espanha, onde, alguns anos mais tarde, devia ressurgir sua dinastia⁴⁷.

Com o advento dos abássidas, a história do Islã iria conhecer uma nova evolução; mas a guerra civil não havia favorecido a unidade do império.

46 [143], H. Laoust, *Schismes...*, pp. 31 e 55-6; [40], B. Lewis, *Les Arabes dans l'Histoire*, pp. 71-2; [11], *Encycl. de l'Islam*, 2ª ed., art. "Abbassides" (B. Lewis).

47 [13], F. Gabrieli, *Les Arabes*, p. 110.

Capítulo 4

Os Abássidas: O Império Muçulmano

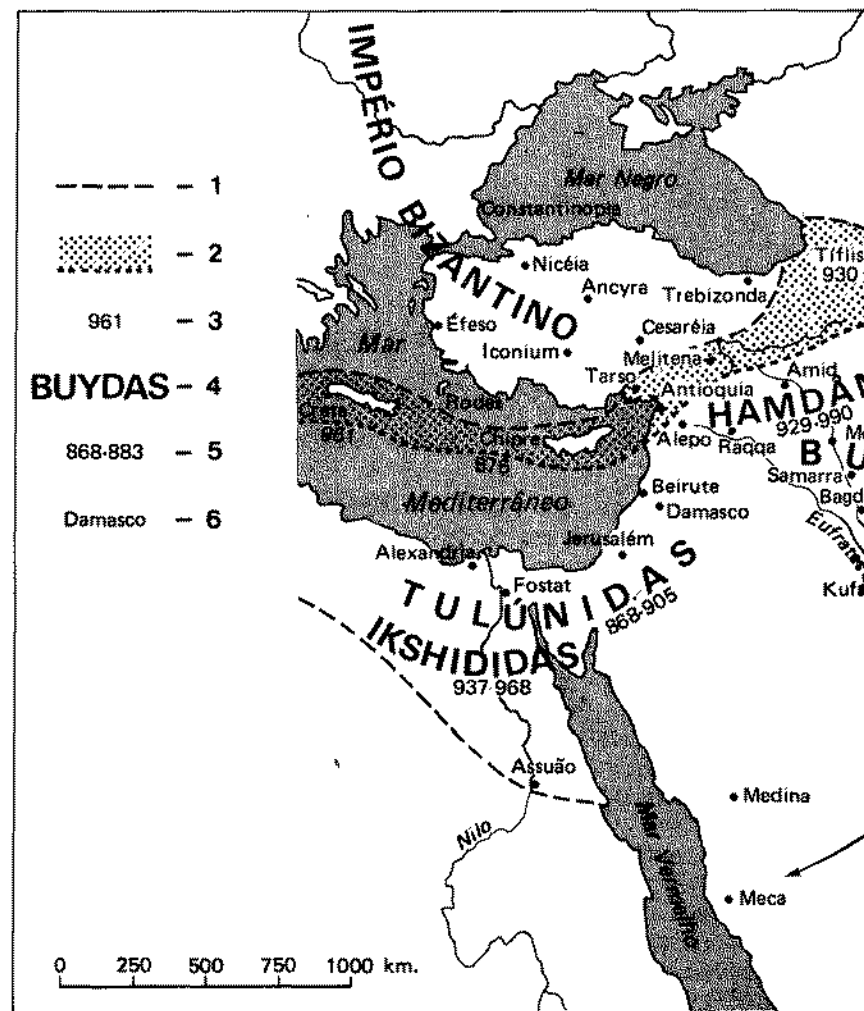
Opuseram-se com razão os omíadas aos abássidas, fazendo dos primeiros os campeões do islamismo árabe e dos segundos os de um islamismo multinacional. Alguns historiadores, no século XIX, foram até tentados a ver na vitória dos abássidas o triunfo e a desforra dos arianos sobre os semitas. Esta visão simplista e parcial foi há muito abandonada¹.

Na mudança de dinastia cumpre ver, de um lado, a manifestação violenta de uma oposição religiosa e do ódio mútuo entre duas famílias; de outro, o enfraquecimento de um tipo de governo, sua impotência para lutar contra as forças antagonistas em que teriam talvez desempenhado certo papel os elementos raciais, mas que não foram os únicos. Houve principalmente a expressão de um descontentamento social e econômico, em particular entre os *mawali*².

Houve também uma evolução natural, transformada em revolução pela violência dos acontecimentos. O califado omíada, o dos conquistadores, dos iniciadores do império, não podia subsistir em sua forma original, em face das transformações internas da sociedade muçulmana. A mudança consistiu menos na evicção de uma dinastia árabe, porquanto foi substituída por outra dinastia árabe, que no acesso de elementos não árabes aos órgãos do poder.

1 [40], B. Lewis, *Les Arabes dans l'Histoire*, pp. 73-4. É possível que, no século passado, as idéias lançadas por Gobineau tenham repercutido em alguns historiadores.

2 [382], Cl. Cahen, "Points de Vue sur la 'Révolution Abbasside'", *Rev. Hist.*, CCXXX, 1963, pp. 295-338.



MAPA 3. O império abássida no

1. Limites do império abássida; 2. Territórios perdidos pelos abássidas;
3. Data da conquista bizantina;



Oriente, de meados do século VIII ao X

4. Emirados ou dinastias locais; 5. Duração da soberania dos emirados ou das dinastias locais; 6. Cidade.

Mais ainda, a mudança estava na evolução da sociedade: a administração se transformou, a vida urbana tornou-se a característica essencial do período, tendo como corolários um considerável desenvolvimento comercial e um impulso intelectual genuinamente original. De todas estas modificações, os árabes não foram os únicos autores, mas participaram delas amplamente ao lado de povos de outros horizontes, sobretudo iranianos; conviria lembrar que, antes de tudo, eram todos muçulmanos.

A revolução se efetuou igualmente nos campos religioso e filosófico, onde as doutrinas proliferaram ao extremo; enfim, manifestou-se aos poucos na desagregação da unidade do império. Surgiram tendências separatistas principalmente no Oeste, mas também no Leste, que acabaram se transformando em verdadeiras rupturas e na criação de Estados independentes.

Esta vontade de mudança logo se manifestou entre os abássidas pelo abandono de Damasco como capital e pela transferência desta para o Iraque. Quis ver-se nesta transferência uma influência iraquiana sobre os abássidas. Não se trataria antes de um ato político concreto? Os abássidas nada mais tinham a recear dos sírios, vítimas do desaparecimento dos omíadas, mas que conservavam, entretanto, a perspectiva de transações econômicas ativas; em compensação, o Iraque se revelara havia um século como um grave foco de agitação: o fato de instalar ali o governo com todo seu aparato político e militar que o acompanhava era um meio direto de dominar as tentativas de insurreição, satisfazendo ao mesmo tempo iraquianos e iranianos, vexados sob os omíadas.

De fato, tanto quanto estes, os abássidas não ficaram livres de abalos internos: se os primeiros califas mantiveram a idéia de um verdadeiro soberano, aliás mais religioso que militar (ele é essencialmente o *imã*, o guia), seus sucessores abandonaram todo papel político deixando a seus vizires ou a chefes militares ambiciosos a tarefa de cuidar dos negócios do império. E a instalação do centro político no Iraque favoreceu, por seu afastamento, os movimentos de independência ou de autonomia no Oeste muçulmano.

A) O APOGEU DO CALIFADO ABÁSSIDA

A história da dinastia abássida, iniciada em 750, prossegue até 1258, ano da tomada de Bagdá pelos mongóis; um abássida (tê-lo-ia sido mesmo?) assumiu então o poder no Cairo até a conquista otomana em 1517. Nesta longa história, o califado abássida só conheceu uma existência real até meados do século XI, quando os turcos seldjúcidas intervieram no mundo muçulmano e colocaram os califas sob a sua autoridade. Ao analisar bem os fatos, verifica-se que o único período durante o qual os califas abássidas dirigiram de modo pessoal e direto os negócios do império, inspirando a política e desempenhando um papel de soberanos em todos os domínios, se situa entre meados do século

VIII e meados do IX, após o que o controle da vida política passou para as mãos dos mercenários turcos, depois dos vizires iranianos, sucedidos pelos seldjúcidas.

1) O PAPEL DOS PRIMEIROS CALIFAS

A Abu l-Abbas al-Saffah, cujo califado foi essencialmente marcado pela perseguição aos omíadas e pela distribuição das províncias aos membros de sua família, sucedeu seu irmão Abu Djafar Almançor (o "Vitorioso"; ao subirem ao poder, todos os califas abássidas adotaram um sobrenome de *imã*, isto é, um sobrenome de caráter religioso, pelo qual ficaram conhecidos). Almançor (745-775) foi o verdadeiro fundador da dinastia: compenetrado de um elevadíssimo conceito de seu papel, quis ser soberano incontestado e, para isso, perseguiu impiedosamente os xiitas que, alijados do califado, provocaram sem êxito revoltas por duas vezes: em 755 e sobretudo em 762-763. Quanto a Abu Muslim, a quem os abássidas deviam sua ascensão ao poder, foi assassinado em 755³; ele representava um perigo e um concorrente para o califa, pois soubera atrair um determinado número de adeptos. Estes, aliás, após a morte dele, fundaram uma seita (*abu muslimiya*) que teve uma certa audiência no Korassan⁴.

Os kharidjitas, por sua vez, depois de promoverem agitações em Omã, transferiram sua atividade para a Tripolitânia e África do Norte; instalados em Trípoli em 757, apossaram-se de Kairuan no ano seguinte e, nesta data, constituíram até um Estado ibadita abrangendo a Tripolitânia, Tunísia e Argélia oriental, enquanto os sofritas, outro ramo kharidjita, se fixavam em Sidjilmasa, ao sul de Marrocos. Vencidos em 760 pelo governador do Egito, os ibaditas, liderados por Abdallah ibn Rostem, recuaram para oeste e fundaram o emirado de Tahert; ao mesmo tempo, um emirado sofrita foi instituído em Tlemcen⁵. Em 770-771, uma nova ofensiva kharidjita em direção à Ifríquia foi esmagada, e esta província permaneceu então na dependência do califado.

Almançor teve o mérito de organizar a administração do Estado abássida, que colocou sob a direção de vizires da família dos barmékidas*, mas ele foi sobretudo o fundador de Bagdá, ou mais exatamente, de Madinat al-salam (a cidade da paz), sendo Bagdá apenas o lugar, mas este último nome prevaleceu.

3 [422]. S. Moscati, "Studi su Abu Muslim", *Rend. Accad. Lincei*, 1949-1950.

4 Vide a respeito Irène Mélikoff, *Abou Muslim, le Porte-bache du Khorasan*, Paris, 1962.

5 [31]. Ch. A. Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord*, 2ª ed., t. II, pp. 39-40; [143]. H. Laoust, *Schismes...*, cap. III, pp. 46-8 e 71-2.

* Família persa que forneceu os primeiros ministros do império dos califas. O nome provém de seu ancestral Barmek, que se tornou título hereditário. (Rev.)

Era chamada igualmente de Madinat al-Mançur, e Madinat al-mudawwar (a cidade redonda). De fato, a parte principal da cidade era constituída por um círculo de 4 km de diâmetro: no centro erguia-se o palácio do califa, em torno do qual foram construídos outros palácios, mesquitas, edifícios públicos, residências de funcionários e casernas para a guarda korassaniana do califa. Dois eixos principais, cruzando no centro em ângulo reto, terminavam em quatro portas abertas nas muralhas da cidade, que se apresentava como uma cidadela. Fora dos seus muros, a sudeste, perto da porta de Baçra, formou-se o bairro comercial de al-Karkh, enquanto surgia ao norte, um pouco mais tarde, o bairro de al-Kazimayn, em torno dos túmulos de personagens veneradas, como Abu Hanifá⁶.

Al-Mahdi, filho de Almançor (775-785), distinguiu-se por várias ações⁷: primeiro, a repressão violenta das seitas heterodoxas e matança de seus adeptos, conhecidos pelo nome genérico de *zindiq* (os que se opõem à fé revelada): assim foram executados Ibn al-Muqaffa, acusado (com razão) de maniqueísmo, e Ibn Abi l-Awdja, acusado de negar a Lei⁸. Como uma anistia — muito temporária — não produziu os resultados previstos nos heterodoxos, a perseguição voltou com virulência e, para isso, o califa criou até um órgão especial de repressão. Mas nem com isto se conseguiu evitar o desencadeamento da revolta de 778, no Korassan, de al-Muqanna, “o profeta velado”, adepto de Abu Muslim, rebelião que se propagou a Bukhara e Samarcanda. Foram precisos dois anos para sufocá-la.

Após o breve reinado de al-Hadi, assassinado em 786, Harun al-Rashid subiu ao trono (786-809). É o soberano mais conhecido da dinastia, que passou para a lenda e se tornou figura central de muitos contos (entre eles “Mil e uma Noites”; no entanto, de criação posterior). Todavia, nenhum traço o assinala de maneira especial⁹. Sua reputação no Ocidente deveu-se a seu relacionamento com a imperatriz de Bizâncio, Irene, e com Carlos Magno¹⁰. Em outra ordem de idéias, Harun foi o primeiro a começar o desmembramento do império, conferindo aos governadores aglábidas da Ifríquia uma autonomia

bem próxima da independência (799). Daí por diante, a África do Norte escapou das mãos dos abássidas, porque o Magreb central estava em poder dos kharidjitas rostêmidas e Marrocos nas dos idrisidas alidas. Quanto à Espanha, tornou-se emirado independente. No entanto, o império abássida ainda se estendia do Egito à Transoxiana, representando então a maior força política e econômica da época.

Em 803, Harun al-Rashid livrou-se da família dos barmékidas; são mal conhecidos os verdadeiros motivos desse ato: teria Harun achado que seus vizires se tornaram poderosos demais? Ou seria, como se supôs, uma intriga dos vizires para levar os xiitas ao poder? O problema continua sem resposta. Por outro lado, as desordens não cessavam de sacudir o império. Harun foi morto em 809 numa expedição ao Korassan contra uma revolta das populações iranianas e turcas. Sua sucessão gerou uma guerra fratricida, da qual al-Mamun (813—833) saiu vencedor; no entanto, somente em 819 ele conseguiu entrar em Bagdá¹¹.

2) MOTAZILISMO CONTRA A ORTODOXIA

Al-Mamun foi um príncipe inteligente, sob cujo reinado a civilização abássida atingiu seu apogeu. Desejando pôr termo à oposição entre abássidas e alidas, em 817 designou como sucessor Ali al-Rida, imã dos alidas duodecimanos: este ato político não marcava uma adesão ao xiismo, mas uma tentativa bem sucedida de reconciliação, devido à notável figura de Ali al-Rida. Mas seu ato levantou protestos, sobretudo em Bagdá, onde uma sublevação culminou com a nomeação de outro califa, Ibrahim ibn al-Mahdi. Com a morte de Ali al-Rida e do vizir pró-alida de al-Mamun, esta política de conciliação chegou ao seu término¹².

Bagda era então um grande centro intelectual; o califa, homem cheio de curiosidade, interessou-se de perto pelas obras gregas então traduzidas pelos cristãos: filosofia, ciências, medicina; Aristóteles era objeto de estudos, pelos quais o método do raciocínio lógico penetrou nos meios intelectuais orientais e teve sua principal aplicação na escola motazilita, que surgiu no fim da época omíada, mas que verdadeiramente se desenvolveu com al-Mamun. Convém notar que diversos teólogos motazilitas pertenciam à classe dos *mawālī*, o que explicaria certos temas de ordem social da doutrina. Esta apelava para a razão individual, o livre arbítrio, o único compatível com a justiça divina; além do mais, os motazilitas consideravam o Corão uma obra criada e não eterna; esta última tese suscitou vivas controvérsias em Bagdá. O califa, que aderiu aos

6 [11], *Encycl. de l'Islam*, 2ª ed., art. “Baghdad”, pp. 922-29 (A. A. Duri); [40], B. Lewis, *Les Arabes dans l'Histoire*, pp. 75 [406], Ibn Abi Tayfur *Kutub Baghdad*; [414], Le Strange, *Baghdad during the Abbassid Caliphate*; [445], Al-Ya Qubi, *Le Livre des Pays*, trad. Wiet, pp. 4-30.

7 [421], S. Moscati, “Studi su il Califato di al-Mahdi”, *Orientalia*, 1945-1946.

8 [143], H. Laoust, *Schismes...*, cap. III, p. 73; [393], S. D. Goitein, “A Turning Point in the History of the Muslim State”, *Ist. Cult.*, XXIII, 1959; [441], G. Vajda, “Les Zindiqs en Pays d'Islam”, *R.S.O.*, XVII, 1938.

9 [13], F. Gabrieli, *Les Arabes*, p. 119.

10 [376], F. W. Buckler, “Harun al-Rashid and Charles the Great”, *J.A.O.S.*, XLVII, 1927; [432], S. Runciman, “Charlemagne and Palestine”, *Engl. Hist. Rev.*, L, 1935; [52], G. Ostrogorsky, *Histoire de l'Etat Byzantin*, pp. 211-12; [374], E. Brooks, “Byzantines and Arabs in the Time of the Early Abbassids”, *Engl. Hist. Rev.*, XV, 1900.

11 [388], F. Gabrieli, “La Successione di Harun e la Guerra...”, *R.S.O.*, 1928.

12 [143], H. Laoust, *Schismes...*, cap. II, pp. 52-4, e cap. IV, pp. 99-100.

motazilitas, procurou impor oficialmente sua doutrina, apelando para a perseguição, em caso de necessidade (827)¹³.

Ao mesmo tempo, no Leste do império, Tahir, um general de al-Mamun, proclamava-se independente no Korassan e fazia recitar a *khotba* (prece feita em nome do califa) em seu próprio nome; no Egito eclodiam tumultos; no Azerbaydjão, um movimento de resistência de caráter social, lançado por Babak, ganhava amplitude entre 826 e 837¹⁴. Quando ia recomençar a guerra contra os bizantinos, al-Mamun morreu repentinamente em Tarsus.

Seu sucessor, al-Mutacim (833-847), foi a causa de dois graves acontecimentos que transformaram a estrutura do califado abássida: o primeiro foi o recrutamento de mercenários estrangeiros, berberes, eslavos e sobretudo turcos, para constituir a guarda pessoal do califa, que desconfiava dos persas e dos árabes, demasiado envolvidos nas querelas dinásticas, políticas ou religiosas. Esta guarda pessoal, muito fiel ao califa, pelo menos no início, vai desempenhar um papel cada vez mais importante na política do califado e, em certos momentos, seus chefes serão praticamente os detentores do poder¹⁵.

O segundo fato foi o abandono de Bagdá pelo califa. Este se sentia pouco à vontade, com um povo difícil de ser governado, em particular por sua hostilidade ao motazilismo. Em 835, al-Mutacim decidiu assim transferir-se para Samarra, a 95 km ao norte de Bagdá, onde ficou sob a proteção direta de sua guarda¹⁶. Esta se beneficiou com os favores do califa, com o descontentamento dos árabes e persas, que retiraram sua afeição à dinastia: a partir de então, os califas abássidas ligavam-se à sua guarda, mais especialmente aos turcos, que constituíam seu elemento essencial.

Foi assim que o califa al-Mutawakkil (847-861) chegou ao poder com o apoio de dois chefes turcos, um dos quais foi logo assassinado. O próprio al-Mutawakkil foi morto mais tarde por soldados turcos. Durante seu reinado, os sunitas reagiram: a filosofia, a teologia dogmática (*kalam*) e o motazilismo foram condenados e proibidos; o califa lutou também contra o xiismo, chegando a mandar destruir o túmulo de Hussein em Kerbela e a proibir as peregrinações¹⁷. Foi o último dos califas abássidas que realmente quis governar. Com o seu desaparecimento, houve um período de desagregação do califado do qual surgiu, de um lado, o califado fatímida do Egito e, de outro, a preponderância seldjúcida nos territórios abássidas.

13 [143], H. Laoust, *Schismes*..., cap. IV, pp. 107-09; [424], A. Nader, *Le Système Philosophique des Mu'tazilites*; [443], W. M. Watt, *Free Will and predestination in Islam*, cap. IV, pp. 61-88.

14 [143], H. Laoust, *Schismes*..., cap. IV, pp. 95-6; [40], B. Lewis, *Les Arabes dans l'Histoire*, pp. 93-4.

15 [13], F. Gabrieli, *Les Arabes*, pp. 123-24.

16 [403], E. Herzfeld, *Geschichte der Stadt Samarra*.

17 [143], H. Laoust, *Schismes*, cap. IV, p. 114.

B) O GOVERNO E AS INSTITUIÇÕES GOVERNAMENTAIS

1) O CALIFA

O califa omíada continuava sendo o chefe das tribos; sendo chefe da comunidade, era um rei árabe e sua força se baseava no exército árabe.

O caráter do califa abássida era totalmente diverso. Pertencendo à família do Profeta, deu preeminência ao seu prestígio religioso: o abássida era o *imã*, o chefe espiritual e temporal, o soberano absoluto, cujo poder era estabelecido pela lei do Islã, *sharia*, que, no entanto, foi violada por vários deles; em consequência, foi possível agir contra eles, acusados de inobservância da Lei, o que implicava inclusive em deposição ou mesmo assassinato¹⁸.

Entre os califas, logo prevaleceu a idéia de que eram superiores ao comum dos mortais, o que apareceu em seu título, quando deixaram de ser "vigários do Profeta de Deus", "sucessores do Profeta", para serem os "representantes de Deus na terra"; a este respeito, a epigrafia mostra nitidamente uma inflação da titulação em que é sensível a influência iraniana.

Personagens excepcionais, os califas assim se comportavam, quase sempre vivendo no fundo de seus palácios, cercados de sua guarda pessoal, ao abrigo da massa popular que os via uma só vez por semana, quando se dirigiam com grande pompa à mesquita para a oração de sexta-feira: nessa pompa ressurgiam os antigos costumes sassânidas e bizantinos. Porém, aos poucos, abandonaram até esta cerimônia e só seus familiares tinham acesso a eles. Por conseguinte, o povo ficou indiferente em relação a eles, fato jamais registrado entre os omíadas¹⁹.

Uma das principais preocupações dos califas era sua sucessão: na família de Abbas, impôs-se o princípio da hereditariedade, de modo que todos os esforços foram feitos para regulamentá-lo por designação testamentária: entretanto, muitas vezes o reconhecimento do herdeiro legítimo provocou tumultos, e alguns califas pensaram em dividir o império entre seus herdeiros; esta solução sempre foi impedida de concretizar-se, pela prudência ou pela força. Antes de tomar posse, o califa era proclamado como tal pelos sábios e notáveis e, em seguida, aclamado pela multidão: estas disposições tornaram-se puramente formais e simbólicas, mas nem assim deixavam de persistir. O califa era detentor das insígnias do califado: o manto, o bastão e o selo do Profeta; al-Mutawakkil acrescentou a lança.

18 [210], E. Tyan, *Institutions du Droit Public Musulman*, t. II, *Le Califat*; [423], W. Muir, *The Caliphate, its Decline and Fall*; [420], A. Mez, *Die Renaissance des Islams*.

19 [16], Gaudetroy-Demombynes e Platonov, *Le Monde Byzantin et Musulman*, cap. VI, § "Le Calife et la Cour", pp. 359-88.

Soberano espiritual, o califa era também soberano temporal, pelo direito de nomear e destituir agentes do governo. Toda autoridade destes últimos era delegada pelo califa. Este processo era adotado até nas mais altas esferas administrativas, pois o soberano deixava a cargo do vizir a gestão dos negócios do Estado e, com o tempo e segundo as circunstâncias, o vizir pôde desempenhar um papel de real importância. No entanto, alguns califas, como Almançor e al-Mamun, deram provas de grandes qualidades de soberanos e quiseram fazer um governo onde eles próprios governassem, onde pudessem agir no curso dos acontecimentos, deixando sua marca no tempo. Talvez fosse uma reminiscência do califado omíada, ou dos primeiros califas; no entanto, tal fato constituiu exceção e, via de regra, os califas abássidas viveram confinados em seus palácios, num luxo iraniano, no meio de uma corte onde as intrigas eram moeda corrente, tornando-se cada vez mais prisioneiros de sua guarda²⁰. Sua autoridade real desapareceu por completo.

2) O VIZIR. A ADMINISTRAÇÃO. O EXÉRCITO

Em sua essência, a administração abássida provinha dos omíadas; mas, em seus detalhes, nota-se que a influência iraniana se desenvolveu, devido à introdução de numerosos funcionários persas²¹. A instauração do cargo de vizir estava de acordo com a visão dos califas abássidas, que descarregavam sobre esse personagem o seu cuidado da administração civil do império. Em princípio, o vizir era, como os outros, um funcionário a quem o califa delegava parte de sua autoridade; mas, como ocupava o primeiro posto na hierarquia, usava e abusava de seus poderes, de acordo com a personalidade mais ou menos forte do soberano. Em sua qualidade de homem de confiança deste, detinha os poderes civis e por vezes os militares; seu poderio era grande e adquiriu caráter hereditário, pela instituição de verdadeiras dinastias de vizires, a primeira das quais foi a fundada pelo primeiro vizir abássida, Khalid al-Barmaki, que durou até sua eliminação em 803, por Harun al-Rashid²².

Os gabinetes da administração, máquina muito aperfeiçoada, foram concentrados em Bagdá e constituíram verdadeiros ministérios; porém, a excessiva centralização não podia deixar de prejudicar o império, favorecendo as tendências locais para a autonomia. As secretarias (*diwan*) se encarregavam do Tesouro, das Finanças, Relações Exteriores e Correios (*barid*): esta última tinha importância, pois permitia as ligações com as províncias e servia de meio

de informação²³. Nas províncias não se registrou inovação alguma em comparação com a época omíada, além da dos governadores das províncias mais afastadas da capital terem tendência a ganhar cada vez mais importância e influência pessoal.

As funções judiciárias eram confiadas pelo califa, juiz supremo do império, aos *qadis*, que ele próprio nomeava. Os *qadis* faziam justiça civil e criminal segundo a *sharia*, a lei corânica; em casos de dúvida, podiam consultar um sábio e especialista (*alim*, plural *ulama*); além dessas, tinham outras tarefas: celebrar casamentos, executar testamentos, tutela dos órfãos ou incapazes, vigiância das vias públicas, etc. Quando esses encargos se tornavam cada vez mais numerosos e absorventes, os *qadis* eram assistidos por *adil* (literalmente, homem justo, honrado) que, de simples testemunhas, passaram a notários assessores. Num Estado em que os cargos mudavam frequentemente de titulares, os *qadis* tiveram o privilégio de ser respeitados pelo poder, pelo caráter estritamente jurídico e religioso do seu cargo²⁴.

Cumprir notar que, se em meados do século IX, o favoritismo, a prevaricação, a concussão foram uma tradição corrente nas altas esferas administrativas, em compensação, no escalão das repartições, um pessoal de qualidade, culto, a maioria das vezes recrutado entre os *mawali* de origem iraniana (havia também cristãos e judeus), deu à administração um valor e uma estabilidade exemplares. Assim escreveu M. Gaudefroy-Demombynes: "Há uma probidade profissional das repartições, uma dignidade, uma tradição, ao lado da falta de moralidade administrativa dos grandes"²⁵.

Em relação à época omíada, o exército abássida não era mais um exército de conquistadores, mas um instrumento destinado a fazer aplicar uma política nos limites do império, e sobretudo nas províncias do Oriente. Nos primórdios da dinastia, o recrutamento era feito principalmente entre o povo do Korassan (árabes e iranianos), que garantiu a vitória dos abássidas. Mas, a partir do século IX, os califas desconfiaram dos árabes e iranianos, recrutando então mercenários, especialmente turcos, que mandaram vir da Ásia Central²⁶. Isso provocou um declínio da aristocracia militar de tipo tradicional; em consequência, o lugar que ocuparam esses mercenários transformou por completo a fisionomia política, social e financeira do império no século X. Nos

20 [16], Gaudefroy-Demombynes e Platonov, *ibid.*

21 [40], B. Lewis, *Les Arabes dans l'Histoire*, p. 76.

22 [437], D. Sourdel, *Le Vizirat Abbasside*. Este livro dispensa todas as demais consultas e resolve os problemas colocados pelo vizirado.

23 [420], A. Mez, *Die Renaissance des Islams*, *passim*; [16], Gaudefroy-Demombynes e Platonov, *Le Monde Byzantin et Musulman*, pp. 397-98; [13], F. Gabrieli, *Les Arabes*, p. 140.

24 [16], Gaudefroy-Demombynes e Platonov, pp. 393-96; [209], E. Tyan, *Histoire de l'Organisation Judiciaire en Pays d'Islam*.

25 [16], Gaudefroy-Demombynes e Platonov, p. 404.

26 [16], Gaudefroy-Demombynes e Platonov, p. 352; [40], B. Lewis, *Les Arabes dans l'Histoire*, p. 77.

primeiros tempos dos abássidas, o exército desempenhou um papel essencialmente militar contra os bizantinos que, por volta de 745, haviam retomado a ofensiva no Norte da Síria, na Armênia, e reconquistado Chipre²⁷. Assim também, durante o califado de Harun al-Rashid, na fronteira síria prevaleceu a defensiva, enquanto no mar a supremacia muçulmana era indiscutível²⁸.

C) A VIDA ECONÔMICA

1) O COMÉRCIO

Com o desenvolvimento do pensamento intelectual e da civilização, um dos fatos mais notáveis do mundo abássida foi a amplitude das relações comerciais e da vida econômica.

É certo que o desaparecimento do império sassânida e o enfraquecimento do império bizantino já haviam proporcionado aos omíadas grandes possibilidades comerciais que não parece terem explorado amplamente, preocupados com outras atividades; além disso, os árabes, nessa altura, estavam mais interessados na aquisição de terras e em sua fixação nos países novos. Enfim, o Iraque continuava sendo uma área de agitação, o que em nada favorecia a expansão econômica. Quanto aos sírios, os mercadores mais ativos, beneficiaram-se com a retirada bizantina, mas foi por hábito que se voltaram mais para os países do Mediterrâneo do que para o Oriente asiático.

Contudo, as rotas estavam desembaraçadas, traçadas, sem obstáculos e, ocupando pela força a posição chave do grande comércio da época (o istmo que separa o Mediterrâneo do Oceano Índico), o império abássida conheceu uma grande prosperidade econômica. Esta expansão se relacionava também com a fundação de Bagdá, cuja localização favoreceu, de um lado, a atração de mercadorias para o Iraque, provocando o desenvolvimento de Baçra, e, de outro, o comércio de trânsito, pois Bagdá surge como uma plataforma giratória do comércio para o Oriente Médio. A conquista de Creta em 827 e a da Sicília, no decorrer do século IX, garantiram aos muçulmanos o controle da navegação no Mediterrâneo²⁹. Por outro lado, o desenvolvimento das cidades, o enriquecimento de árabes e não-árabes, a necessidade de aproveitar as vantagens materiais trazidas pela conquista deram origem a uma "sociedade de consumo", da qual o "luxo oriental" não é o menor indício; vida econômica e vida social estavam, bem entendido, intimamente ligadas, assistindo-se então a uma transformação da sociedade muçulmana³⁰, transformação igualmente

refletida pelo progresso literário, filosófico, religioso e pelo desenvolvimento científico, que também caracterizam o século IX abássida.

A grande maioria da população vivia da agricultura e da pecuária, em condições, aliás, freqüentemente menos favoráveis que no século anterior, especialmente no Oriente Próximo, onde uma burguesia mercante, rica e influente aplicava grande parte de seus lucros na aquisição de terras e explorando-as por camponeses mal pagos, que cada vez mais eram substituídos por escravos importados da África Negra. A revolta do baixo Iraque, resultado desta exploração, é um dos elementos comprovantes da penetração dos fatores sociais em determinados aspectos da vida econômica.

Sem querer abordar agora o problema em seu conjunto, já se pode constatar que, no século IX, o comércio se tornou a manifestação mais tangível da expansão muçulmana. Seu centro era o Golfo Pérsico, em razão do papel desempenhado por Bagdá e dos portos situados em seu litoral: Baçra e Obollah, no Iraque, Siraf, no Irã; de lá, os navegantes e os mercadores muçulmanos chegavam à Índia ocidental, onde instalaram feitorias e entrepostos; mais para o leste, atingiram o Ceilão, onde depararam com mercadores chineses³¹; alguns muçulmanos prosseguiram mesmo até a China, e as célebres aventuras de Simbad, o marujo, são um reflexo romanesco das viagens de peripécias múltiplas, empreendidas pelos mercadores.

Do Iraque, rotas terrestres iam, de um lado, para o Irã e a Ásia central, de outro, para a Armênia, territórios bizantinos ou para a Síria e o Egito. Na Ásia Central, velho centro de trânsito comercial entre o Próximo e o Extremo Oriente, passagem de uma das rotas da seda, os mercadores árabes, iranianos, turcos, chineses e indianos se encontravam e procediam às trocas. No Oriente Próximo, os negociantes e mercadores árabes estavam em ligação com os mercadores bizantinos — cuja importância não deve ser subestimada, a despeito da decadência política — e com homens de negócios provindos dos diferentes portos do Mediterrâneo, especialmente do Mediterrâneo muçulmano³². É possível que se tenham ligado também a mercadores do Báltico e da Escandinávia: com efeito, descobriram-se moedas muçulmanas nas praias do Mar Báltico; isso não prova *ipso facto* a existência de entrepostos comerciais muçulmanos naqueles lugares, mas pode ser que por lá episodicamente tenham passado muçulmanos — fato a comprovar —, ou que produtos ou moedas muçulmanas (então bastante procurados) pudessem ter escoado para o Báltico por meio de eslavos, búlgaros ou khazars*, ou então, finalmente,

27 [52]. G. Ostrogorsky, *Histoire de l'État Byzantin*, pp. 196-97.

28 [39]. A. R. Lewis, *Naval Power and Trade*..., p. 103.

29 [39]. A. R. Lewis, *Naval Power and Trade*..., p. 132.

30 Vide adiante, III parte, cap. III.

31 [57]. Cl. Cahen, em Perroy, *Le Moyen Age*, p. 156; [386]. G. Ferrand, *Relations de Voyages et de Textes Géographiques Arabes, Persans et Turcs Relatifs à l'Extrême-Orient du VIII^e au XVIII^e Siècle*; [435]. J. Sauvaget, *Relation de la Chine et de l'Inde*.

32 [39]. A. R. Lewis, *Naval Power and Trade*..., pp. 180-82.

* Povo de origem turca que, do século VII ao XI, dominou o baixo Volga. (Rev.)

A expansão econômica drenou para as cidades toda uma população que até então ou era errante, ou vivia miseravelmente no campo. Foram particularmente as cidades do Iraque, e em primeiro lugar Bagdá, que reuniram uma plebe que subsistia graças às migalhas dos ricos; este afluxo demográfico era, aliás, muito desproporcional à real importância econômica da cidade; esta, porém, desempenhava, como freqüentemente acontece, o papel da miragem, exercendo uma atração sobre indivíduos que as condições de vida no campo tornavam migrantes e que esperavam encontrar nas cidades os meios indispensáveis de subsistência³⁹

3) O CAMPO

O desenvolvimento econômico no campo teria tido conseqüências na vida e na condição dos camponeses? Antes de mais nada, parece fora de dúvida que, se os campos eram fornecedores das cidades, ou melhor, dos mercadores e negociantes por intermédio dos proprietários de terras, quase nada recebiam das cidades, pois eles se auto-abasteciam ou fabricavam tudo localmente: alimentação, roupa, habitação, utensílios. De fato, um dos maiores problemas da vida agrícola era o da água, e cumpre notar que a administração abássida se empenhou na manutenção ou no desenvolvimento dos sistemas de irrigação já existentes no baixo Iraque, naturalmente, e também na Ghuta de Damasco, por exemplo. A base do imposto fundiário variava, aliás, de acordo com a condição de uma terra, se era ou não irrigada, ou se se tratava de uma área florestal.

O agricultor cuidava pouco da pecuária, que era o principal recurso dos nômades, fossem grandes criadores de camelos, ou transumantes de curta distância criadores de carneiros. Como escreve Claude Cahen, a associação dos nômades e sedentários era vital para grande parte do mundo muçulmano. Entre eles, os dois grupos permutavam seus produtos; em épocas e locais de desorganização política, os nômades sujeitavam os sedentários à prestação de tributos...

Por outro lado, não há dúvida de que houve uma tendência cada vez mais acentuada à concentração da propriedade, uma subordinação mais estreita dos camponeses, um agravamento de sua miséria: a burguesia mercantil, depois o exército a partir do século X, foram responsáveis por isso. A propriedade burguesa, já bem antiga, compreendia primeiro as hortas suburbanas, muitas vezes férteis, mas de pequena extensão; em seguida, domínios rurais bastante grandes, que podiam alcançar o território de uma aldeia. No primeiro século

39 [57], Cl. Cahen, em Perroy, *Le Moyen Age*, pp. 162-63; confira também M. Lombard, "L'Évolution Urbaine dans le Haut Moyen Age", *Annales (E.S.C.)*, ano 12, nº 1, jan./mar. 1957, pp. 20-8.

abássida, isso não excluía a manutenção de grandes propriedades rurais, mas depois elas se mantiveram com dificuldade: somente nos distritos de exploração parcelada, cara porém rica, e de população densa, como no Líbano maronita, subsistiram as condições relativamente favoráveis da parceria. Em outras regiões, as fortunas ganhas com o comércio foram aplicadas na aquisição de uma quantidade crescente de grandes domínios, cujo cultivo os proprietários entregavam aos camponeses e, sobretudo no baixo Iraque, a escravos pretos, zendj. A miséria destes homens era total e quando, na segunda metade do século IX, os zendj se revoltaram, inúmeros camponeses se juntaram a eles. Esta revolta foi ferozmente esmagada, mas deixou germes que brotaram noutros lugares.

A fim de liquidar suas dívidas junto aos grandes proprietários, os camponeses achavam vantajoso colocar-se sob sua proteção, cedendo-lhes suas terras e tornando-se seus arrendatários. Já os camponeses falidos nada mais tinham a oferecer além de seu trabalho. Se um camponês fugisse, a lei permitia sua perseguição e punição⁴⁰. Assim, a condição do camponês se degradou, a miséria aumentou e, a partir de meados, se não do início do século IX, provocou o êxodo para as cidades e também o banditismo; surgiram muitos bandos de marginais devido à impossibilidade de outro meio de vida, a não ser o assalto às caravanas e às grandes propriedades...

A partir do ano 900, a generalização do sistema da *iqta* (concessão de terras a soldados) contribuiu para abalar mais profundamente as condições da vida rural. Entretanto, este foi apenas um dos aspectos do abalo político que transformou o mundo abássida no século X⁴¹.

D) VIDA INTELECTUAL E ARTÍSTICA

O prestígio do califado abássida, pelo menos tanto como a sua expansão econômica, e muito mais na opinião da posteridade, foi assegurado pelo extraordinário progresso intelectual e científico iniciado em fins do século VIII e continuado até o final do século XI, situando-se a idade de ouro no século IX.

Nessa expansão se destaca um fato característico: a partir de então, a língua árabe foi adotada por todos os escritores do império, mesmo pelos não muçulmanos; este foi um dos mais belos resultados da conquista, da expansão militar, depois humana, da assimilação dos povos vencidos; o Islã teve nisso um papel de importância, em primeiro lugar pelo aumento do número de convertidos, depois porque a língua corânica tornou-se comum a todos os súditos

40 [57], Cl. Cahen, em Perroy, *Le Moyen Age*, pp. 99-100 e 165.

41 Sobre a *iqta*, vide III Parte, cap. IV.

do império. O qualificativo arábico-muçulmano foi utilizado por alguns autores para designar este período. É preciso ver nele um sentido restritivo, que procura, involuntariamente, fazer distinção entre árabes e muçulmanos, quando na realidade há apenas uma literatura de expressão árabe, mesmo sendo, por vezes, produzida por autores não-árabes ou não-muçulmanos.

Durante a época omíada, a cultura e literatura beduínas foram consideradas preeminentes, de vez que emanavam da "civilização do deserto, depositária da pureza e riqueza lingüísticas"⁴²; em compensação, desde o início do califado abássida, ficou evidente que os centros de cultura e ciência se encontravam doravante nas cidades. Baçra e principalmente Bagdá eram os principais. Sob o impulso dos primeiros califas abássidas (al-Mamun aí fundou uma *Bayt al-Hikma*, Casa da Sabedoria, espécie de biblioteca e lugar de reunião dos homens de letras), Bagdá tornou-se a verdadeira capital intelectual do império. Duas das quatro escolas de interpretação jurídica do Corão (*madhab* — freqüentemente chamados os ritos ortodoxos do Islã) tiveram sua origem em Bagdá: o hanefismo e o hanbalismo.

Se Bagdá desempenhou um tal papel, foi porque lá viviam aqueles que, por sua riqueza, se não por sua largueza de espírito, tinham condições de sustentar escritores, poetas e sábios. Era em Bagdá que se podiam obter as mais belas recompensas — e também os mais trágicos destinos; para lá convergia gente de todas as províncias; eram múltiplos os contatos que permitiam o progresso. Os debates eram constantes, e falava-se de tudo com paixão. Aos árabes juntavam-se os iranianos e indianos que traziam novas idéias e temas literários, bem como cristãos, médicos e tradutores das obras gregas, sabeus, pagãos reconhecidos e tolerados, que contribuíram para o desenvolvimento das ciências astronômicas, pois seu culto se referia aos astros. Destarte, aperfeiçoavam-se também as matemáticas.

1) AS CIÊNCIAS

Uma grande efervescência se produziu então, em campos privilegiados: Filosofia, Medicina e Ciências; graças aos trabalhos, estudos e pesquisas dos pensadores e sábios árabes, o espírito humano fez enorme progresso, que o ocidente cristão só veio a conhecer mais tarde, por intermédio da Itália e, sobretudo, da Espanha. Alguns nomes permaneceram vivos através dos séculos: filósofos como al-Kandi († 850), al-Farabi († 950), Ibn Sina (Avicena, † 1037)⁴³, cujos estudos abrangeram inclusive os campos da

Matemática, Física e Medicina; astrônomos como al-Khwarezmi, Abul-Wafa, o sabeu Thabit ibn Qorra que determinou a duração do ano solar, al-Battani descobridor da inclinação do plano de eclíptica; nas Matemáticas, introdução dos algarismos hindus (que nós chamamos "arábicos") e do zero; utilização da trigonometria por al-Battani e Abul-Wafa, enquanto a álgebra foi amplamente desenvolvida por al-Khwarezmi.

Graças aos físicos e químicos árabes, foram descobertos numerosos corpos, elaborados processos de utilização e enunciadas novas teorias. A Medicina, herdeira da medicina grega, foi particularmente brilhante, com tratados a respeito das doenças e estudos do corpo humano, abrangendo a cirurgia: sábios como Avicena, al-Razi, al-Zahrawi, Ibn Zohr (Avenzoar) — os três últimos viveram no ocidente muçulmano — trouxeram à Medicina uma contribuição exemplar.

Não poderiam ser esquecidas as primeiras obras de Geografia, mais condescendentes ainda com o estado de espírito da época abássida: descoberta do mundo pelos conquistadores árabes, e também pelos mercadores, descrição das regiões, especialmente, das cidades. Na época, a Geografia era a base dos conhecimentos do homem "culto". Serviu igualmente a administração, e as obras dos geógrafos árabes são consideradas uma das fontes essenciais para o estudo do mundo muçulmano⁴⁴. Neste panteão científico, convém reservar lugar de destaque ao espírito enciclopédico do iraniano al-Biruni, que conheceu todas as ciências de seu tempo com uma extraordinária sede de saber.

O entusiasmo criativo constituiu um notável elemento motor: diante de tal floração de trabalhos e obras, tem-se mesmo a impressão de que aquilo que interessava aos sábios e pesquisadores não era tanto o resultado mas o entusiasmo posto em fazer progredir os conhecimentos; havia uma espécie de manancial, continuamente renovado, de fermentos do pensamento. Pode ser que a distância no tempo e o acúmulo de nomes concorram para fazer-nos esquecer de que esta expansão intelectual se processou ao longo de pouco mais de dois séculos. Em relação ao tempo, porém, foi uma duração relativamente breve e, em todo caso, foi um período de concentração de grandes espíritos como não havia existido no passado.

Seja como for, cumpre notar que houve nisso um fenômeno de aculturação recíproca. Alguns árabes, até então estranhos a qualquer especulação

⁴² [13], F. Gabrieli, *Les Arabes*, p. 146.

⁴³ Há uma abundante bibliografia sobre Avicena, um dos mais conhecidos entre os filósofos árabes. Vide a respeito [238], Quadri, *La Philosophie Arabe*, pp. 95-121 e 173-97; [392], A. M. Goichon, *La Philosophie d'Avicenne et son Influence en Europe*.

⁴⁴ [373], R. Blachère e H. Darmaun, *Extraits des Géographes Arabes* (textos em árabe, com breves notas em francês); [405], *Hudūd al-'Alam*, trad. Minorsky (*The Regions of the World*); [407], Ibn Fadlan, *Le Livre des Voyages*; [409], Ibn Khordahbeh, *Kitāb al-Masālik wa'l-Mamālik* (trad. de Goeje); [445], Al-Ya 'Qubi, *Le Livre des Pays*. Acerca do interesse destes livros de viagens e geografia e da importância da Geografia na civilização muçulmana, vide a obra recente de A. Miquel, que, infelizmente, não pudemos consultar, *Géographes et Géographie Humaine dans la Littérature Arabe des Origines à 1050*, Paris, 1968.

científica e dados apenas a gêneros literários limitados, tiveram acesso a novos domínios, para os quais revelaram disposição e vocações notáveis. Além do mais, adaptaram seu idioma que, além de servir de veículo religioso, se tornou um instrumento de cultura. Por sua vez, os não-árabes trouxeram seus antecedentes intelectuais e culturais, adotaram o árabe e contribuíram para o progresso desta língua. Esta se tornou a língua comum de todos os súditos do império abássida, e foi mais longe, pois se tornou o idioma dos emirados do Magreb e da Espanha omíada⁴⁵.

2) LITERATURA E CIÊNCIAS RELIGIOSAS

Outros campos continuaram especificamente muçulmanos e árabes de maneira mais geral: o estudo do Corão, a Filosofia religiosa, a Teologia, a História, certas formas de Literatura, enfim, a Gramática e a Filologia.

Até então, somente a poesia em verso ou ritmada havia sido o gênero literário praticado pelos árabes. Foi necessário o desenvolvimento das ciências para que a prosa se tornasse o meio de expressão do pensamento, antes de cair mais tarde nos artificios do estilo. Ao contrário, a velha poesia beduína passou por transformações e ataques desferidos especialmente por Abu Nuwás († 810).

Uma língua destinada a especulações intelectuais, reflexões teológicas, discussões históricas, todas centralizadas no Corão, na tradição e no desenvolvimento do Islã, deve ser explicada, estudada, até mesmo codificada. A base destes trabalhos de Gramática e de Filologia foi o Corão, único texto válido. É interessante notar que os grandes centros de estudo destas disciplinas foram Baçra⁴⁶ e Kufa, cidades onde as ciências religiosas ocupavam lugar de honra — fosse em favor da ortodoxia sunita ou do xiismo — e onde Sibawayh e Kisay († 865) lançaram o movimento, retomado em seguida em Bagdá por Ibn Qotayba († 889)⁴⁷.

Antes que a História se transformasse em ciência autônoma, a investigação histórica teve como tarefa elucidar a vida do Profeta (a *Sira*, de Ibn Hisham, † 834); em seguida, reunir as tradições orais relativas ao Profeta e a seus companheiros, os relatos das conquistas, para dar uma visão geral da história dos muçulmanos; neste campo, Tabari († 922), com sua *História Universal*, foi o elemento inais representativo: seu trabalho inicia a histo-

riografia árabe-muçulmana⁴⁸. Mais tarde, no século X e principalmente no XI, a história se diversificou, tornando-se mais precisa e relacionada com a das cidades e dinastias; foram redigidos anais e crônicas, mas neles a crítica histórica não era o elemento dominante: nem por isso deixam de ser fontes da história muçulmana.

Outras obras, de caráter histórico e geográfico, visavam à educação dos contemporâneos, dando-lhes a conhecer o mundo no qual viviam: tais foram, por exemplo, os "Prados de Ouro", de Maçudi († 956). Desta necessidade de cultura, e também do gosto por uma literatura isenta de preocupações científicas, nasceu o *adab*, que poderia ser traduzido por "literatura amena", em que, no entanto, não estava ausente o aspecto "cultural". O representante mais notável deste gênero literário foi o baçrense Djahiz († 869)⁴⁹, certamente um dos maiores escritores de toda a Idade Média muçulmana. A existência de uma corte do califa e de grande número de mecenas⁵⁰ em Bagdá e em outras cidades motivou a criação de uma literatura cortesã, em que a poesia, renovada por Abu Nuwás, encontrou matéria para expressar-se; o *Kitab al-Aghni* (*Livro das Canções*) de Abu l-Faradj al-Isfahani († 967) é um quadro surpreendente dos dois primeiros séculos do império abássida, sendo que as anotações sobre a sociedade muçulmana da época constituem fonte excelente, embora ainda pouco explorada, para o conhecimento do mundo árabe-muçulmano, no apogeu de seu poderio⁵¹.

A vida da corte também dava lugar a festas em que a música ocupava papel de destaque; no palácio do califa havia um corpo de músicos, entre os quais sobressaiu Ibrahim al-Mawsili († 804). Inicialmente influenciada pela música grega, a música árabe foi codificada, foi objeto de tratados científicos; al-Kindi chegou até a criar uma notação; no *Kitab al-Aghani*, encontra-se uma notação musical para cada canção. Por sua vez, os mecenas mantinham literatos e poetas, e o gênero do panegírico (*qacida*) entrou em novo período de florescimento quando se deu a fragmentação do império abássida em pequenos estados ou emirados; cada soberano quis ter seu cantor, o mais célebre dos quais foi al-Mutanabbi († 965), que cantou os méritos e as proezas do seu patrono, o hamdânida Sayf al-Dawla⁵². A literatura cortesã viveria sua última fase áurea no século XI, como o gênero dos *maqamat* (saraus), conjunto de

48 Sobre os historiadores árabes da época abássida, vide [61], J. Sauvaget-CI. Cahen, *Introduction...*, 2ª edição, pp. 135-38. Encontrar-se-ão extratos das obras desses historiadores em [242], J. Sauvaget, *Morceaux Choisis des Historiens Arabes*.

49 [428], Ch. Pellat, *Le Milieu Basrien et la Formation de Djahiz*.

50 [390], M. F. Ghazi, "Um Groupe Social, les Rafinés", *S.I.*, XI, 1959, pp. 39-71.

51 [13], F. Gabrieli, *Les Arabes*, pp. 149-50.

52 [371], R. Blachère, *Un Poète Arabe du IV^e Siècle, al-Mutanabbi*.

45 [283], R. Blachère, "L'Acculturation des Arabo-musulmans", *Arabica*, III, 1956.

46 [428], Ch. Pellat, *Le Milieu Basrien et la Formation de Djahiz*; [427] bis), R. Paret, "L'Encyclopédisme Musulman de 850 à 950", *Rev. Hist.*, 1966, pp. 47-100.

47 [413], G. Lecomte, *Ibn Qutayba. L'Homme, son Oeuvre, ses Idées*.

pequenos enredos, cenas, anedotas, girando em torno de um mesmo personagem; as mais conhecidas são as de Hamadhani (†1007) e Hariri (†1122).

Restam as ciências religiosas, nascidas do desenvolvimento dos conhecimentos históricos, filosóficos e jurídicos⁵³. Sua importância no mundo muçulmano é tão grande, a ponto de serem consideradas como a "Ciência" propriamente dita, ou *ilm*; seu ponto de partida é o Corão, depois as tradições (*hadith*), para as quais alguns sábios, como Bukhari e Muslim, organizaram compilações extraordinárias⁵⁴. Outros sábios, os *ulama*, especializaram-se no estudo do Corão, de seus comentários e tradições; outros ainda, os *fuqaha*, tiraram dessas mesmas fontes as bases essenciais do direito muçulmano (*fiqh*) que eles amplamente desenvolveram. Mas como haviam surgido opiniões múltiplas e diversas, por vezes heterodoxas, admitindo princípios e raciocínios em contradição com a revelação corânica e a *suna*, os juristas procuraram codificar o direito muçulmano e, por fim, quatro escolas de interpretação ortodoxa foram admitidas: as de Malik ibn Anás (795), de Abu Hanifa (†767), de al-Shafii (†820) e de Ibn Hanbal (†855)⁵⁵. Até hoje, essas escolas são as únicas reconhecidas como ortodoxas.

O Islã também teve seus místicos, inicialmente influenciados talvez pelos místicos cristãos. Contudo, gradativamente, libertaram-se dessas influências para constituir um movimento tipicamente muçulmano, o *sufismo* (nome derivado da roupa de lã branca, *suf*, usada pelos primeiros místicos). Formaram-se escolas em Baçra, Kufa e Bagdá; alguns místicos descreveram suas experiências pessoais para chegar a Deus pelo êxtase: o mais célebre deles, al-Halladj, que escrevia "transformei-me naquele que amo e aquele que amo se transformou em mim", foi condenado e executado em 922, pois sua pregação, que ultrapassava a Lei e, em consequência, arriscava destruir os fundamentos da ordem religiosa e social, foi denunciada como herética⁵⁶. Posteriormente, o *sufismo* adquiriu uma forma mais esotérica; algumas confrarias se organizaram e a própria exegese se transformou, principalmente, depois do século XI.

⁵³ Há numerosos estudos sobre o direito muçulmano. Vide também abaixo III Parte, caps. 1 e II. Por ora, assinalamos: [203], J. Shacht, *Origins of Muhammadan Jurisprudence*; [204], J. Schacht, *Esquisse d'une Histoire du Droit Musulman*; [184], H. A. R. Gibb, *La Structure de la Pensée Religieuse de l'Islam*; [200], E. I. J. Rosenthal, *Political thought in Medieval Islam*.

⁵⁴ [121], Bukhari, *Sahih*, trad. fr.: *Les Traditions Islamiques*.

⁵⁵ Sobre estas escolas, vide III Parte, cap. 1, abaixo.

⁵⁶ [147], L. Massignon, *La Passion d'al-Halladj*; [114], J. Arberry, *Le Sufisme*; [156], M. Smith, *Studies in Early Mysticism*; [143], H. Laoust, *Schismes...*, pp. 153 e 161; [132], I. Goldziher, *Le Dogme et la Loi de l'Islam*, cap. IV, "Ascetisme et Sufisme", pp. 111-55.

E) O INÍCIO DA DECADÊNCIA ABÁSSIDA

(fins do século IX - começo do século X)

Este brilhante quadro do mundo abássida é o reflexo do prestígio de que beneficiou este período da história e da civilização muçulmanas, a ponto de os historiadores posteriores e os muçulmanos modernos o considerarem a "idade de ouro" do Islã.

Isto pode ser verdade em certos aspectos. Em compensação, no que concerne à evolução política, desde a segunda parte do século IX, a bela construção foi sacudida, abriu rachaduras, desmoronou: no Iraque, alguns movimentos de oposição religiosa, de nítido caráter social, abalaram o califado. Fora do Iraque, constituíram-se emirados autônomos, até mesmo independentes, com ou sem a autorização do califa. Caminhava-se para um desmembramento do mundo muçulmano, que é um fato consumado desde inícios do século X. Por fim, os bizantinos, comandados por soberanos da dinastia macedônia, tomaram a ofensiva e conseguiram êxitos expressivos⁵⁷.

1) AS INSURREIÇÕES

O reinado de al-Mutawakkil, que presenciara a restauração do sunismo tradicionalista em detrimento do motazilismo, chegou ao fim num clima de opressão política, religiosa e moral. Contudo, este califa foi o último a manifestar claramente sua autoridade sobre todos os seus súditos⁵⁸. Com sua morte (861), em reação, surgiram movimentos de revolta social e separatistas, e tomaram vastas proporções.

O primeiro e mais grave foi a revolta dos *zendj* (escravos negros). A escravidão não era desconhecida pelo Islã, mas, *grosso modo*, podiam distinguir-se duas categorias de escravos. Alguns (quase sempre escravos brancos) eram usados pelos califas ou por particulares como servidores ou soldados; eram denominados *mamelucos*; à medida que estes mamelucos ocupavam lugar de destaque no exército e no círculo do califa, aumentava sua influência na condução dos negócios do Estado. Outros escravos eram utilizados como trabalhadores em minas ou propriedades, em grandes obras onde lhes cabiam as mais penosas tarefas. Alguns mercadores enriquecidos com o alto comércio e que adquiriram terras irrigadas e férteis no baixo Iraque mandavam vir da África, para explorá-las, escravos negros, os *zendj*, aos quais impuseram

⁵⁷ [442], A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, t. II: *La Dynastie d'Amorium*, passim; [52], G. Ostrogorsky, *Histoire de l'Etat Byzantin* pp. 263-65.

⁵⁸ [143], H. Laoust, *Schismes...*, pp. 111-14.

condições desumanas de vida e trabalho. Estes escravos tinham que drenar os pântanos, as salinas do baixo Iraque, extrair o sal, preparar o solo para o cultivo e exploração da cana-de-açúcar. Mal nutridos, mal acomodados, mal pagos (quando eram), ignorando o idioma árabe, explorados pelos traficantes e intermediários, constituíam um subproletariado que um líder enérgico ia levar à revolta⁵⁹. Este líder foi um persa, Ali ibn Mohammed al-Alawi, que se dizia descendente de Ali; de tendência kharidjita-zaydita, negava a legitimidade de todos os califas depois de Abu Bekr, considerava os demais muçulmanos infiéis e pregava doutrinas kharidjitas anarquistas. Sublevou os escravos prometendo-lhes que "Deus os livraria de sua condição miserável por seu intermédio, que Ele os transformaria, por sua vez, em donos de escravos e em possuidores de riquezas e belas mansões"⁶⁰. A revolta eclodiu em 869 na região de Baçra e ganhou amplitude considerável, pois a ela aderiram os camponeses arruinados do baixo Iraque, alguns escravos das cidades, as tropas negras do exército do califa, e mesmo algumas tribos beduínas atraídas pela perspectiva do saque. Bem enquadrados pelos soldados negros, os zendj lançaram-se de assalto às cidades do baixo Iraque: Obollah caiu em junho de 870 e foi saqueada; Baçra, em setembro de 871; todo o Sul do Iraque e uma parte do Sudoeste do Irã foram ocupados, Wasit foi tomada em 878 e os revoltosos avançaram até as proximidades de Bagdá. A partir de 881, o governo começou a reagir; em 883, a revolta foi esmagada e seu chefe executado. Este levante dos zendj teve consequências graves: ele revelou a fragilidade dos califas, quase chegando a causar seu desaparecimento; com efeito, enquanto se desenrolava esta guerra civil, no Korassan, Turquestão e Egito estalavam movimentos separatistas que o califado não pôde combater como desejaria por causa da insurreição do Sul.

Outra sublevação, de inspiração kharidjita, encabeçada por Hassan ibn Zayd, eclodiu no Tabaristão, de 864 a 884. Mesmo que esta revolta tenha apresentado um aspecto social menos marcante que a dos zendj, não deixou de ter um caráter tão comunitário que até resultou na constituição temporária de um emirado.

Em fins do século IX, outro emirado zaydita constituiu-se no Iêmen, com Yahya ibn al-Hussein al-Hadi, um dos teóricos do zaydismo⁶¹: esta doutrina deixava a designação do *imã* à livre escolha da comunidade, mas restringindo a liberdade dessa escolha pelas condições que põe à legitimidade do poder: de fato, o cargo de *imã* era por ela reservado aos descendentes de Fátima,

que o reivindicaram pela *dawa* e pelos *djihad*, isto é, pela insurreição e pelas armas; o zaydismo excluía os descendentes de Hassan e de Hussein, incapazes, segundo ele, de reunir as condições morais exigidas; excluía os descendentes de Ali por parte de outra esposa que não fosse Fátima, e, com maior razão, um simples qorayshita. Os próprios zayditas cindiram-se em diversas seitas, com teorias divergentes a respeito do Corão, das tradições, do ritual e dos estatutos legais.

Estas revoltas atestavam um profundo descontentamento em diferentes camadas sociais da população: entre os humildes, os camponeses naturalmente, mas também entre os insatisfeitos com a política religiosa do califado. Os partidários de Ali, os xiitas, alijados desde o advento dos abássidas, não desapareceram; pelo contrário, prepararam seu retorno na clandestinidade e, no início do século X, apareceram à luz do dia dois movimentos: o dos qármatas e o dos fatimidas. Ambos contribuíram para a decadência do califado abássida, e os segundos movimentos chegavam a constituir um califado próprio, concretizando o sonho dos xiitas desde a morte de Ali.

2) OS EMIRADOS AUTÔNOMOS

Se estes movimentos puderam efetuar-se com possibilidades de êxito, foi porque outros movimentos de desarticulação surgiram em diferentes pontos do império, não por motivos de ordem religiosa, mas ou por oportunismo político, ou por se sentir que a dependência em relação a Bagdá perdera sua razão de ser. Esses movimentos se deveram a muçulmanos não-árabes (e sunitas, no caso dos dois primeiros), o que talvez tivesse impedido uma reação armada do governo abássida.

O primeiro a manifestar seu espírito de independência foi o persa Tahir, nomeado governador do Korassan em 820; em poucos anos ampliou seus poderes sobre o Irã oriental e o Afeganistão, fazendo de seus territórios um Estado hereditário, limitando-se simplesmente a reconhecer a existência de um califa em Bagda. Em 873, a dinastia de Tahir foi suplantada por outra, igualmente iraniana, a dos safáridas, que estendeu sua autoridade do Seistan até a Transoxiana, antes de ser vítima de uma terceira dinastia, a dos samânidas que, em 902, se apoderou de todos os territórios muçulmanos a leste do Irã. Essa terceira dinastia teve maior duração que as outras, mantendo-se até o fim do século X, quando caiu sob os ataques dos mercenários turcos que ela havia chamado em seu socorro⁶².

59 [57], Cl. Cahen, em Perroy, *Le Moyen Age*, p. 165; [40], B. Lewis, *Les Arabes dans l'Histoire*, pp. 94-6; [427], T. Noldeke, "Ein Sklavenkrieg im Orient" (*Orient. Skizzen*, 1892).

60 [40], Tabarí, citado por B. Lewis, *Les Arabes*..., p. 95.

61 Para tudo isto, vide [143], H. Lacoust, *Schismes*..., p. 135.

62 [417], Mac Govern, *The Early Empires of Central Asia*; [370], W. Barthold, *Histoire des Turcs d'Asie centrale*, pp. 66-9; [433], G. H. Sadighi, *Les Mouvements Religieux Iraniens aux II^e et III^e siècles*.

O interesse destes movimentos separatistas orientais está, de um lado, no fato de terem sido iranianos; e, de outro, por, enquanto tais, terem contribuído para a volta às tradições políticas, intelectuais e culturais do Irã. Foi uma tentativa do iranismo de criar de novo, no Oriente Médio, um império que teria reagrupado todos os territórios iranianos outrora sassânidas. Todavia, esses Estados não tinham os meios do antigo império sassânida e, mesmo não tendo sido atacados pelos califas abássidas, não conseguiram constituir reinos sólidos e duradouros.

Foi mais grave a secessão do Egito — seguida da da Síria — cujo responsável foi um turco, Ahmed ibn Tulun. Nomeado governador do Egito em 868, garantiu a posse da Síria valendo-se de uma revolta local. Por força de seus poderes, exigiu do califa a livre disposição da receita financeira das duas províncias e o direito de governá-las a seu modo, contra o pagamento de um tributo anual e o reconhecimento do califa como chefe da comunidade; satisfeitas estas exigências, fez então do Egito uma província em plena expansão, graças ao incremento das produções locais, das indústrias e a um grande movimento de construções, de que beneficiou principalmente Fostat, onde ergueu a grande mesquita que tem seu nome⁶³. Com efeito, o que ele queria era, no seu nível, ser um califa em seu Estado e, para isso, imitou tudo o que se fez em Bagdá. Talvez quisesse ir mais longe: com o apoio de seu exército de mercenários turcos, apoderar-se do califado, por sua própria conta. Mas a morte o surpreende em 884, quando encetava negociações com Bagdá com vista a assegurar que seu filho o sucederia. Este, Khumarawayh, era um menino mimado, que Bagdá não queria reconhecer como chefe do Egito; daí a guerra, depois um acordo concluído por trinta anos, nas mesmas bases do que fora feito com Ibn Tulun. Mas Khumarawayh foi assassinado, seguindo-se então um período de anarquia de mais de trinta anos. Passado este, o Egito voltou a ser província separada (939), novamente por iniciativa de um turco, Mohammed ibn Tughdj, que assumiu o título iraniano de *ikhshid*, do qual derivou o nome da dinastia ikshidida, que dirigiu o Egito até a conquista fatímida, em 969.

Quanto a estas duas dinastias, o caso foi diferente do das dinastias iranianas do Oriente, pois na realidade foram apenas aventuras bem sucedidas, graças à audácia e valor de seu promotor. O conceito de “nacionalismo” estava ausente. Em compensação, elas permitiam revelar as ameaças de um esfacelamento do califado abássida e o papel que nisso desempenharão os mercenários turcos. A segunda metade do século IX foi, para o califado abássida, o começo de um declínio que o século X confirmou.

63 [400], Z. M. Hassan, *Les Tulunides*; [398], O. Grabar, *The Coinage of the Tulunids*.

Capítulo 5

O Século X, Século das Transformações Xiismo contra Sunismo

Até o fim do século IX, apesar de distúrbios internos, rebeliões e até mesmo de secessões, o califa abássida continuou sendo o único califa do mundo muçulmano, mas não o califa unanimemente reconhecido. Há muito tempo (desde Edhroh), os diversos movimentos ligados ao kharidjismo negaram seu reconhecimento aos califas omíadas e depois aos abássidas. Os xiitas, por sua vez, sem chegarem a esta posição extremista, esperavam pelo momento em que lhes seria revelado o seu verdadeiro *imã*; por ora, mantinham-se em cautelosa reserva. Quanto aos omíadas da Espanha, que constituíam a terceira grande família muçulmana, não ousaram dar o passo decisivo proclamando os seus emires califas, o que levaria a supor que o Abássida, apesar de qualquer ressentimento que tivessem a seu respeito, era o chefe do Islã sunita, mesmo para eles.

Ora, desde o começo do século X, em poucos anos, o mundo muçulmano sofreu perturbações consideráveis: por um lado, dividiu-se em três califados e, por outro, no seio do califado abássida, eclodiram violentas insurreições, que de tal modo modificaram sua estrutura, que se vêem a par, no governo, militares turcos sunitas e vizires iranianos xiitas; além disso, algumas dinastias locais, por oportunismo, oscilavam entre sunitas e xiitas, entre os califados abássida e fatímida.

Assistiu-se, então, a um desmembramento do mundo muçulmano, que sucedia à sólida unidade omíada e ao poderio abássida. A que corresponderão estes movimentos separatistas? Alguns deles será que não visam reconstituir em proveito próprio a unidade que acaba de ser despedaçada? Provavelmente era esta a sua intenção, mas os resultados não corresponderam às suas es-

peranças, e a divisão política do mundo muçulmano parece realmente ter sido quebrada para muito tempo.

A) O TRIUNFO DO XIISMO: QÁRMATAS E FATÍMIDAS

A evicção ou a eliminação do califado de Ali e seus descendentes e o assassinio de alguns deles provocaram entre os partidários dos alidas mais que um sentimento de frustração; despertaram um desejo de vingança, uma vontade de conquista desse califado que lhes escapava. Isso motivou uma espécie de mística messiânica que por vezes assumiu formas esotéricas quando se refugiou na especulação intelectual e teológica; em outras circunstâncias, esses descontentes juntaram-se a outros descontentes, suscitando revoltas e levantes, alguns dos quais de extrema gravidade. Até a aurora do século X, os movimentos que se prevaleceram do xiismo conheceram apenas êxitos passageiros, sendo esmagados pelos abássidas, depois de o terem sido pelos omíadas. Esses fracassos fizeram com que se escondessem e preparassem secretamente seu reaparecimento.

Graças aos trabalhos de Ivanow¹, Bernard Lewis², Marius Canard³, estamos agora melhor informados sobre os aspectos do xiismo tais como apareceram no século X, quando se manifestaram sob duas formas, se bem que prendendo-se a um mesmo ramo do xiismo, o ismaelismo: os qármatas e os fatímidas.

1) A DOCTRINA

Por muito tempo, o movimento ismaelita (ou ismaeliano) foi considerado um movimento exclusivamente revolucionário, dirigido contra os abássidas e a ortodoxia religiosa; ademais, foi julgado sobretudo com base em fontes que lhe eram hostis. Convém rever tal julgamento, pois o ismaelismo surge como uma tentativa de renovação intelectual e como um esforço de transformação social. Se seus adeptos utilizavam as formas violentas de ação, é que não tinham outros meios (especialmente os qármatas) de se livrarem do jugo abássida.

A doutrina xiíta professa que somente os descendentes de Fátima, filha do Profeta, e de seu esposo Ali devem ser reconhecidos como legítimos ca-

lifas: tanto os omíadas como os abássidas (estes últimos após os acontecimentos de 750) não passam de usurpadores. Violentemente perseguidos pelos omíadas e por alguns abássidas, os xiítas passaram a praticar uma doutrina secreta, clandestina (*batiniya*). A partir do momento em que a doutrina adquiriu esse caráter secreto, exaltou a pessoa de Ali, transformando-o e atribuindo-lhe sucessores ocultos; é na morte de Ali e mais ainda na de Hussein, em Kerbela, que se pode encontrar a origem da doutrina. Na lenda nascida sobre estes personagens vieram enxertar-se algumas crenças difundidas no Oriente, como a *bulul* (encarnação divina), a *tanasukh* (passagem da alma edificada para outra alma, humana), a *radja* (volta do último *imã* encarnado). Este *imã* reencarnado, mas, no momento, oculto e que se manifestará quando bem entender, é o *mahdi*, que virá, por direito divino, governar o mundo. Na concepção xiíta, o chefe da comunidade é um *imã* (guia) e não um califa: ele é inspirado por Deus, dotado de infalibilidade e exige uma obediência total de seus fiéis⁴.

A crença no *imã* oculto deu origem a duas tendências que se tornaram divergentes com a morte do *imã* Djafar al-Sadiq, o sexto na linhagem de Ali. A tendência moderada era representada pelos "duodecimanos" (ou imamitas), que reconheciam os descendentes de Muça, um dos filhos de Djafar, como *imãs*; o décimo segundo descendente desapareceu: é o *imã al-muntazar*, que voltará no fim dos tempos. Esta tendência foi notadamente a dos samânidas e dos buyidas: ela não manifestava caráter violento e, de fato, seus adeptos estavam bastante próximos dos sunitas em seu comportamento.

No século X, a tendência dos extremistas (*ghulat*) manifestou-se de forma mais expressiva: é conhecida sob o nome de "ismaelismo", pelo fato de que seus adeptos reconheciam como *imã*, depois de Djafar al-Sadiq, um outro de seus filhos, Ismael, o sétimo *imã*; após ele, os demais *imãs* estão escondidos. A doutrina dos ismaelitas é bem diversa da ortodoxia sunita, dando um importante lugar ao esoterismo: de um lado, a existência do mundo é baseada num determinado número de ciclos; houve sete profetas e entre dois profetas devia haver sete *imãs*: o ciclo terminou com Ismael, quando começou a espera do novo Profeta, o *mahdi*; por outro, cada versículo do Corão tinha duas interpretações, uma exotérica e literal, outra esotérica e conhecida apenas pelos iniciados. Tratava-se, portanto, de um dogma messiânico reservado a iniciados, gradativamente instruídos, de acordo com sua ascensão na hierarquia; esta se compunha de sete graus, no fim dos quais os convertidos recebiam a revelação completa⁵.

¹ Vide Bibliografia, IX, nºs [461], [462], [463], [464].

² [466], B. Lewis, *The Origins of Ismā'ilism*.

³ [451], M. Canard, *Les Institutions des Fatmides en Egypte*; [452], M. Canard, *Vie de l'Ustadh Jaudhar*.

⁴ Além dos autores supracitados, vide: [132], L. Goldziher, *Le Dogme et la Loi de l'Islam*, cap. V, pp. 164-210; [543], D. M. Donaldson, *The Shi'ite Religion*.

⁵ [40], B. Lewis, *Les Arabes dans l'Histoire*, p. 97.

A difusão dessa doutrina foi feita por uma organização secreta, clandestina, que permitiu que a seita sobrevivesse, se renovasse e sobretudo escapasse das perseguições dos abássidas. Em certos casos, o imã, chefe da seita, pôde delegar seus poderes a um mandatário, mas com reservas. Por sua vez, estes ismaelitas se dividiram em várias seitas, entre as quais sobressaíram os qármatas e os fatímidas, sendo estes últimos os únicos a estabelecer uma dinastia e um império.

A propaganda ismaelita era realizada por missionários (*dai*, plural *duat*), disfarçados de mercadores ou artesãos. Sob este disfarce, o *dai* se estabelecia em um bairro da cidade, fazendo-se notar por sua piedade e modéstia; fazia amizades com as pessoas de seu círculo e, depois de examinar seus interlocutores, selecionava os que lhe pareciam reunir condições de interessar-se pelas verdades ocultas, despertando neles a esperança de melhores dias, para si mesmos e para a comunidade muçulmana. Se os eleitos quisessem ser verdadeiros discípulos, o *dai* exigia deles uma contribuição destinada a alimentar o tesouro do imã, para em seguida doutriná-los e iniciá-los. Por sua vez, os iniciados se tornavam missionários⁶.

No início do século X, quando o império abássida passou por uma grave crise social, os missionários ismaelitas conseguiram recrutar um grande número de adeptos entre os descontentes das cidades e dos campos; provavelmente agiram de maneira direta junto ao pessoal dos ofícios, aos artesãos e pequenos comerciantes; talvez tivessem dado origem às associações profissionais. Os textos ismaelitas não contêm indicações precisas sobre suas idéias e teorias sociais, mas é certo que os dirigentes abássidas e os teólogos ortodoxos viram nessas idéias uma séria ameaça à ordem estabelecida. Para os sunitas, qármatas e fatímidas eram as manifestações de um mesmo movimento, cuja finalidade era destruir o califado e o sunismo; da mesma maneira, os ortodoxos acusaram os ismaelitas de práticas comunitárias extremistas, de colocarem em comum todos os bens, inclusive as mulheres. Na verdade, nada disto aparece na doutrina ismaelita, a não ser uma promessa de melhores condições de vida e uma grande fraternidade⁷.

2) OS QÁRMATAS

Quando o século IX chegava ao fim, bruscamente se manifestou o movimento ismaelita. Por volta de 890, no baixo Iraque, onde em épocas anteriores houve a revolta dos zendj, um ismaelita de origem aramaica, Ham-

dan Qarmat (cujo nome passou para seus discípulos), e seu cunhado Abdan sublevaram os camponeses da região, e sua propaganda teve um efeito fulminante. Em poucos anos, os qármatas estenderam sua influência sobre grande parte do Iraque, da Síria e da Palestina. Seu chefe na Síria, Zikrawayh, levou a cabo algumas ações extremamente violentas contra as principais cidades, mas foi morto em 906 e o governo abássida, que acabara de restabelecer sua autoridade no Egito, fez o mesmo na Síria e no Iraque. Entremetidos, os qármatas proclamaram califa um dos seus, mas este califado efêmero desapareceu com a execução do califa pelos abássidas, em 904. Nesta região, o movimento, debilitado mas não aniquilado, passou de novo à clandestinidade⁸.

Nesse interim, no Barém, um discípulo de Hamdan Qarmat, Abu Saïd al-Djannabi, fundava, por volta de 900, um Estado qármata em al-Hasa (ou al-Ahsa), com o apoio dos sobreviventes da revolta dos zendj. Pouco se sabe a respeito do regime instaurado neste Estado, provavelmente oligárquico e comunitário⁹. B. Lewis deu os dados seguintes, segundo o relato de dois viajantes ismaelitas que visitaram al-Hasa no decorrer do século X: o chefe de Estado era o primeiro entre os de sua condição e governava com a ajuda de uma comissão integrada por seus familiares... A cidade de al-Hasa tinha mais de 20.000 habitantes em condições de pegar em armas. Um "conselho dos seis" governava com equidade e justiça. Os qármatas não observavam o jejum nem faziam as preces; a única mesquita fora erguida por conta de particulares, para benefício dos peregrinos ortodoxos. Não se cobravam impostos, nem dízimos. O conselho dispunha de 30.000 escravos encarregados dos trabalhos agrícolas. Quem ficasse pobre ou endividado podia contar com a ajuda da comunidade. Quando um artesão estrangeiro vinha a al-Hasa, em sua chegada recebia os fundos necessários para a sua instalação. Os consertos das casas dos pobres eram custeados pelo Estado; o trigo era moído gratuitamente nos moinhos do Estado. As transações se processavam com moeda fiduciária não exportável...¹⁰.

Contudo, este regime não se limitou a governar o Barém. O filho de Abu Saïd enviou expedições para o Iraque, atacando o tráfico das caravanas e, em janeiro de 930, ocupou Meca, de onde retirou a Pedra Negra, restituída somente em 952.

Em seguida, a ação militar dos qármatas diminuiu, mas não deixavam de constituir uma ameaça ao califado. Al-Hasa foi um centro muito ativo de es-

8 [470], L. Massignon, *Esquisse d'une Bibliographie Carmate*.

9 [455], M. J. de Goeje, *Les Carmathes du Babrayn et les Fatimides*; [468], W. Madelung, "Fatimiden und Bahraïnqarmaten", *Der Islam*, 1959.

10 [40] B. Lewis, *Les Arabes dans l'Histoire*, p. 100; [143], H. Laoust, *Schismes...*, cap. V, pp. 140-42.

6 [452], M. Canard, *Vie de l'Ustadh Jaudhar*, p. 52; [462], W. Ivanow, *The Organisation of the Fatimid Propaganda*.

7 [40], B. Lewis, *Les Arabes dans l'Histoire*, pp. 98-9.

tudos ismaelitas e, no decorrer do século X, um grupo de iniciados ali publicou uma *Enciclopédia dos Irmãos da Pureza (Ikhwan al-Safa)*, com a finalidade de explicar e comentar a visão do mundo concebida pelos ismaelitas.

3) OS FATÍMIDAS

O maior feito dos ismaelitas foi o dos fatímidas, que conseguiram instaurar um califado, primeiro na África do Norte, depois no Egito.

Por volta de 890, um suposto descendente de Ali e Fátima, Mohammed al-Habib, enviou missionários encarregados de fazer propaganda através do mundo muçulmano, em favor do *mahdi*, que devia surgir em sua família. Um desses missionários, Abu Abdallah, originário do Iêmen, encontrara em Meca um grupo de peregrinos berberes da Pequena Cabília, os kotama que, teoricamente vassalos dos aglábidas da Ifríquia, eram praticamente independentes e manifestavam mesmo certa hostilidade para com os dirigentes árabes. Esses kotama, em outros tempos, talvez tivessem sido adeptos do kharidjismo. Convertidos ao ismaelismo, acrescentaram à sua hostilidade política uma hostilidade religiosa. Por volta de 893 ou 894, Abu Abdallah juntou-se aos kotama na África do Norte e, com sua ajuda, conseguiu organizar um exército para investir contra os aglábidas. Em cerca de dez anos, estes últimos foram completamente derrotados e eliminados; Abu Abdallah entrou em sua capital, Raqqada, em março de 909, e mandou chamar Obayd Allah, filho de Mohammed al-Habib.

A partir de 799, graças a Harun al-Rashid, a Ifríquia (Tunísia de hoje mais a parte oriental da Argélia) passou para o domínio do emir Ibrahim ibn Aghlab, descendente de um governador da província. Os chefes da dinastia aglábida haviam organizado ali um governo decalcado sobre o de Bagdá, com o qual mantinham boas relações. Grandes construtores (a eles se devem aquedutos, grandes reservatórios, a grande mesquita de Kairuan, *ribats* em Susa e Monastir, muralhas em Sfax) e muçulmanos ortodoxos que adotaram e impuseram na Ifríquia o rito malequita, ou seja, o mais hostil à interpretação racional, eles colocaram também em seu ativo a conquista da Sicília entre 827 e 878. Em 876, Ibrahim II, querendo afastar-se da influência dos doutores malequitas, demasiado importante em Kairuan, fundara uma nova capital em Raqqada, pouco distante dali. No entanto, os aglábidas jamais conseguiram assimilar os berberes, principalmente devido à sua demasiadamente opressiva política fiscal (dizimo a ser pago em dinheiro e não "in natura", instituição de impostos sem fundamento no Corão)¹¹.

11 [31], Ch. A. Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord*, 2ª edição, t. II, pp. 33-8; [508], Vonderheyden, *La Berbérie Orientale sous les Banou'l-Arabi*.

Desde 787, o kharidjita ibadita Ibn Rostem havia fundado o reino de Tahert mais a oeste, que por mais de um século viveu em completa calma; na mesma época, outro Estado kharidjita fora instituído em Sidjilmasa, no Sul de Marrocos¹². Enfim, Idris ibn Abdallah, um descendente de Ali, que fugira do Oriente por ocasião de uma frustrada revolta alida, chegou a Marrocos em 788, onde fundara a cidade de Madinat Fas, conquistando os territórios vizinhos até Tlemcén. Seu filho Idris II foi o fundador da cidade de Fez (809) mas, com sua morte, seu reino fragmentou-se em pequenos principados que se mantiveram até a conquista fatimida¹³.

Assim era o Magreb, quando lá chegou Obayd Allah. Em janeiro de 910 entrou em Raqqada, assumiu os títulos de *mahdi* e de *amir al-muminin*, aclamado por um povo cuja simpatia Abu Abdallah conquistara para seu novo senhor, ao suprimir todos os impostos extraordinários instituídos pelos aglábidas e administrando o país sem exercer a mínima violência.

Lamentavelmente, Obayd Allah se mostrou um soberano exigente e intolerante. Em sua ânsia de estender seu domínio a toda a África do Norte, à Sicília e principalmente ao Egito, pretendendo a longo prazo a derrubada do califado abássida, lançou mão de uma política fiscal draconiana para recrutar um exército; ademais, quis impor à força o xiismo a seus súditos e, para tanto, não vacilou em encarcerar ou enforçar seus oponentes; nestas circunstâncias, a popularidade do fatimida logo desapareceu e uma violenta oposição espalhou-se pelo país. Esta oposição teve sua manifestação tangível na revolta kharidjita e berbere liderada por Abu Yazid¹⁴. A derrota deste foi, por um lado, a do kharidjismo, que nunca mais desempenhou qualquer papel político na África do Norte; por outro lado, a dos berberes nômades (zenata) frente aos berberes sedentários (os sanhadja), aliados dos fatímidas.

A conquista de toda a África do Norte pelos fatímidas, levada a cabo pelo general Djawhar, permitiu-lhes alistar qualquer ameaça eventual que pudesse vir dos omíadas de Córdoba, dando-lhes o controle das rotas das caravanas que levavam ao Mediterrâneo os produtos das regiões ao sul do Saara, principalmente o ouro do Sudão; enfim, facilitou-lhes o recrutamento de tropas para o ataque ao Egito. Entremetidos, a Sicília passou para o seu domínio.

Originários do Oriente muçulmano, convictos da supremacia deste sobre o Magreb, e, antes de mais nada, ansiosos pela eliminação do califado abássida, os fatímidas consideraram apenas temporário seu estabelecimento na Ifríquia, um meio de garantir os elementos necessários para uma vitória no Oriente. Várias tentativas frustradas empreendidas contra o Egito no primeiro terço do século X vieram reforçar-lhes tal convicção. Com motivos para

12 [31], Ch. A. Julien, *Hist. de l'Afrique du Nord*, 2ª edição, t. II, pp. 33-8, 39-40.

13 R. Le Tourneau, *Fès avant le Protectorat*, Casablanca, 1949.

14 [496], R. Le Tourneau, "La Révolte d'Abu Yazid", *Cah. Tun.*, I, 1953, pp. 103-25.

duvidarem da fidelidade dos berberes, governaram contando principalmente com o apoio dos escravos de origem eslava, alguns dos quais ocuparam cargos elevados tanto no exército como na administração, tais como Djawhar, comandante do exército, ou Djawdhar, ministro do Tesouro, terceira personagem do Estado fatimida sob al-Moizz¹⁵. A fim de romper com as tradições locais, fundaram sucessivamente duas capitais, Mahdiya¹⁶, na costa oriental (a primeira capital estabelecida por árabes em orla marítima), e Sabra-Mançuriya, perto de Kairuan.

Depois de uma intensa propaganda que começou na Ifríquia¹⁷, onde o ouro não foi economizado, aproveitando-se da anarquia que reinava nos últimos anos da dinastia ikshidida, os fatimidas, graças a Djawhar, apoderaram-se em poucas semanas de todo o Egito; em 969, Djawhar fundou a cidade do Cairo onde, em abril de 970, foi lançada a pedra fundamental da mesquita de al-Azhar. Em junho de 973, o califa al-Moizz (952-975) abandonou a Ifríquia transferindo-se para o Egito, onde se instalou em sua nova capital: por dois séculos, o Egito ia ser um Estado xiita. Um conflito com seus vizinhos qármatas, que na época ocupavam a Síria, permitiu aos fatimidas se apoderarem desta província em 978¹⁸.

Os novos senhores deram ao Egito um grande impulso político, intelectual e comercial. Além disso, o califado fatimida surgia então, mais que o de Bagdá, como o campeão do islamismo frente ao império cristão de Constantinopla em franco renascimento: tanto que os hamdânidas de Alepo não hesitaram em aliar-se aos fatimidas. A isto se acrescenta a adesão das Cidades Santas e, destarte, o fatimida suplanta realmente o abássida.

O xiismo mal se implantou no Egito, onde os fatimidas evitaram praticar a política intolerante de seus primeiros representantes na Ifríquia. Da mesma maneira, concederam seus favores aos cristãos, salvo no último período do reinado de al-Hakim (996-1020)¹⁹. Levados por sua vontade de derrotar os abássidas, fizeram sobretudo funcionar a sua propaganda em todas as províncias ainda sob o domínio destes, ali suscitando algumas revoltas. A influência ismaelita se expande, e viu-se um grande número de poetas e literatos da época se deixar seduzir, como Mutanabbi († 968), Ibn Hawqal, o andaluz Ibn Hani e Abu l-Alá al-Maarri († 1057).

15 Acerca de tudo quanto precede, vide [452], M. Canard, *Vie de l'Ustadh Jaudbar*, Apresentação, *passim*.

16 [500], A. Lézine, *Mahdiya, Recherches d'Archéologie Islamique*.

17 [447], M. Canard, "L'Impérialisme des Fatimides et leur Propagande", *A.I.E.O. Alger*, VI, 1942-1947.

18 [75], G. Wiet, *Précis de l'Histoire d'Égypte*, t. II, p. 181; [76], G. Wiet, *L'Égypte Arabe. De la Conquête Arabe à la Conquête Ottomane*, t. IV, pp. 188-93.

19 [75], G. Wiet, *Précis de l'Histoire d'Égypte*, t. II, pp. 181-83.

Grças às medidas tomadas pelo ministro das finanças Yaqub ibn Killis, a atividade econômica do Egito teve uma fase de grande progresso, superando Bagdá e Baçra no comércio de trânsito entre o Mediterrâneo e o Oceano Índico. As cidades comerciais italianas, Pisa, Amalfi e Veneza, fizeram de Alexandria seu principal porto de trocas no Mediterrâneo oriental.

4) A DECADÊNCIA ABÁSSIDA

Diante do triunfo dos fatimidas, o governo abássida, afetado por contínuas revoltas internas, tentou por todos os meios conter as forças de desintegração que surgiam no império. Para garantir a defesa deste, concedeu terras aos generais turcos e às suas tropas de mercenários, com o encargo de pagamento das rendas ao Tesouro; era o sistema da *iqta*. Mas os mercenários iam agir dali para a frente mais em interesse próprio do que no do Estado abássida.

Foi em vão que califas como al-Mutazz (866-869) e al-Muhtadi (869-870) conduziram uma política rigorosamente anti-xiita; não reinaram o tempo suficiente para colher resultados e eliminar a ameaça. A propaganda xiita alcançou mesmo os círculos governamentais: o vizir Ismaíl ibn Bulbul admitiu na chancelaria os banu l-furat, xiitas convictos, que ocuparam posições de destaque; um deles, Ali ibn al-Furat, tornou-se até vizir e favoreceu abertamente seus correligionários²⁰. Na mesma época, em Bagdá, houve uma luta de influências entre os teólogos hanbalitas e os místicos: entre os últimos estava o célebre al-Halladj, cujas teorias se revelaram tão revolucionárias e ameaçadoras para a ordem estabelecida que, em 922, foi finalmente executado²¹, enquanto o grande historiador árabe Tabari era considerado suspeito, sendo morto, aliás, no ano seguinte. As desordens religiosas e sociais aumentavam cada vez mais e, em desespero de causa, o califa al-Radi conferiu em 936 ao governador de Baçra, Mohammed ibn Raiq, plenos poderes políticos e militares, com o novo título de *amir al-umara*, enquanto ele próprio se limitava ao papel de chefe religioso de todos os crentes²². Doravante, aparecem as disputas para ver quem desempenharia a função de *amir al-umara*; depois do emir xiita hamdânida de Mossul, Hassan, que em 942²³ se apoderou de Bagdá, outro xiita, iraniano, Ahmed ibn Buwayh, tomou Baçra e Wasit, entrou em Bagdá em 945, tornou-se *amir al-umara* sob o nome de Moizz al-

20 [143], H. Laoust, *Schismes...*, cap. V, p. 151.

21 [147], L. Massignon, *La Passion d'al-Hallâj*.

22 [438], Al-Suli, *Chronique des Règnes d'al-Râdt et d'al-Muttaqf*, trad. M. Canard.

23 [383], M. Canard, *Histoire de la Dynastie des Hamdanides de Jazira et de Syrie*, t. I.

Dawla, liquidou o califa, nomeando outro mais dócil em seu lugar, e fundou a dinastia dos emires buyidas.

No entanto, em Alepo, o hamdanida Ali, irmão de Hassan, passou a controlar toda a Síria do Norte em 944 e foi agraciado pelo califa com o título de sayf al-dawla, pelo qual é conhecido na história²⁴, era mais uma vitória xiita, mas o califado sunita não desaparecera por isso. Continuou mesmo sendo indispensável: na verdade, ele representava um princípio de legitimismo que oportunamente podia servir, tanto para legalizar a nomeação dos *qadis* e dos funcionários religiosos, como também ratificar ou prestigiar outras decisões. Foi possível então um condomínio entre o califa abássida sunita e o emir buyida xiita, que aparentemente funcionou sem atritos. No entanto, desde 950 estouraram em Bagdá violentos tumultos entre xiitas e sunitas, com a acusação destes que Moizz al-Dawla favorecia os xiitas e semeava a discórdia²⁵. Esta situação turbulenta animou os bizantinos a recomençar a luta contra os muçulmanos.

De fato, nesta época, os grandes imperadores da dinastia macedônica Nicéforo Focas e João Tzimiskés tomaram a ofensiva no Kurdistão, na Armênia e no Norte da Síria²⁶; na Síria, depararam com Sayf al-Dawla, cujos feitos militares contribuíram então para salvar o império abássida: aliás, ele foi decantado por poetas e escritores árabes como o campeão, o herói do Islã (em sua corte de Alepo, viveram os poetas al-Mutanabbi e Abul l-Faradj al-Isfahani, e o filósofo al-Farabi). Os combates que bizantinos e muçulmanos travaram não produziram modificações territoriais importantes; em compensação, desenvolveram em ambas as partes um sentimento nacionalista e, ao mesmo tempo, uma certa estima recíproca, que foi traduzida posteriormente no aparecimento de personagens lendários como Digênis Akritas de um lado, e Sayyid Battal Ghazi do outro, expressões do gênio de cada um dos dois povos²⁷ em estreita relação com o outro.

Quanto aos califas abássidas, sem qualquer autoridade, deixavam o exercício do poder a seus vizires buyidas que fundaram uma verdadeira dinastia; um deles, Adud al-Dawla, senhor do Iraque e do Irã, assumiu os títulos de *sultão* e o de *shahanshah*, ambos de origem iraniana, destinados a dar testemunho de seus poderes.

24 [383]. M. Canard, *Les Hamdanides*..., t. I; [62]. J. Sauvaget, *Alep*, pp. 86-8.

25 [143]. H. Laoust, *Schismes*, cap. VI, pp. 163-64.

26 [52]. G. Ostrogorsky, *Histoire de l'Etat Byzantin*, pp. 309-33; [442]. A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, t. II: *La Dynastie Macedonienne*, por M. Canard, *passim*; t. III: *Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches*, por E. Honigsmann, pp. 93-106.

27 H. Grégoire consagrou numerosos artigos a Digênis Akritas em diversos números da revista *Byzantion*. Vide igualmente [305]. Grégoire e Goossens, "Byzantinisches Epos und arabischer Ritterroman", *Z.D.M.G.*, 1934; [293]. M. Canard, "Os principais personagens do romance árabe de cavalaria 'Dhāt al-Himma wa l-Battāl'", *Arabica*, VIII, 1961.

Do Mediterrâneo ao Korassan, triunfava o xiismo. Foi somente no decorrer dos últimos anos do século X que o sunismo retomou a ofensiva no Oriente muçulmano com o turco Mahmud de Ghazna, ofensiva que prosseguiu no século XI, sempre instigada por turcos que finalmente deram a vitória ao sunismo. No Ocidente muçulmano, em compensação, o xiismo não conseguiu abalar as posições sunitas, a não ser durante o período do califado da Ifríquia.

B) O REVEZAMENTO SUNITA NO OCIDENTE: OS OMÍADAS DA ESPANHA

Nos séculos IX e X, a Espanha muçulmana (*al-Andaluz*) viveu uma era de grandeza política, econômica e intelectual. Perante os xiitas da Ifríquia e do Oriente, perante os cristãos do Norte, a Espanha omíada afirmou sua personalidade: ela era muçulmana e sunita e, quando os fatímidas elevaram seu governo a califado, o emir Abd al-Rahman III também se fez proclamar califa, querendo com isto demonstrar que não só abraçava a tradição do califado omíada, mas também que era o chefe de uma comunidade muçulmana, a cuja ortodoxia, combatida pelos fatímidas e deixada ao abandono pelos abássidas, ele dava prioridade²⁸.

1) A EXPANSÃO MUÇULMANA NA ESPANHA

Depois da conquista e dos primeiros anos de instalação, os governadores da Espanha estabelecidos em Córdoba tiveram de enfrentar vários problemas: a resistência interna dos cristãos, que pouco durou, graças à política tolerante dos muçulmanos e ao fato de estar muito localizada (Astúrias); as revoltas dos berberes por vezes de cunho kharidjita, contra os árabes; enfim, as lutas intestinas entre árabes de diferentes origens, retomando os antigos conflitos entre tribos do Norte e do Sul da Arábia. Isto motivou um período de agitação que o governo omíada de Damasco ajudou a reprimir, enviando ao local um exército sírio. A vitória deste teve várias consequências: estes sírios estabeleceram-se no país, onde receberam terras, sobretudo perto do litoral mediterrâneo; colonizaram assim diversas províncias e contribuíram para a sua arabização — e até para sua sirianização: No momento em que caía o califado omíada, puderam oferecer um refúgio ao jovem Abd al-Rahman, salvo do massacre de

28 Para tudo que se refere à Espanha muçulmana até meados do século XI, vide a obra magistral de E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne Musulmane* [38]. Recorremos amplamente a esta obra. Poderá também consultar-se [480], R. Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la Conquête de l'Andalousie par les Almoravides (711-1110)*; 2ª edição revista por E. Lévi-Provençal.

750. Com o apoio dos sírios, Abd al-Rahman conseguiu impor-se aos chefes locais e, em julho de 756, foi proclamado emir em Córdoba.

Ele reinou num país onde, embora os árabes não tivessem tentado impor a religião muçulmana aos habitantes e os cristãos hajam podido conservar sua liberdade de culto, as conversões ao Islã foram numerosas no Sul e no Leste da Espanha, onde provavelmente a presença árabe era mais forte. Os convertidos eram chamados de *musálima* e *muwalladun* (os adotados). A islamização e depois a arabização foram rápidas e, algumas gerações depois, era impossível distinguir os descendentes dos conquistadores daqueles dos *muwallad*, devido à miscigenação das populações.

Os cristãos eram chamados de *mustarib* (daí "moçárabe") ou também de *muabidun* (os que firmaram um pacto). Numerosos nas cidades (Córdoba, Sevilha, Mérida, Toledo), foram colocados sob a autoridade do arcebispo de Toledo. Os judeus, perseguidos pelos visigodos, deram boa acolhida aos muçulmanos, pelos quais foram tão bem tratados como os cristãos. Quanto aos árabes, dividiam-se em *baladis*, ou emigrantes da primeira leva, e *shmis*, ou sírios. Fixaram-se nas cidades de planície, nos vales dos principais rios e na costa oriental. Por sua vez, os berberes ocuparam as zonas montanhosas²⁹.

Apesar da diversidade da população, e de agitações de pouca repercussão, a Espanha omíada aparece desde esta época como um Estado em si, tendo já instalado um tipo de sociedade na qual coabitavam pacificamente elementos de origens diversas, mas falando uma língua arábico-românica, adotada por todos, e onde os problemas maiores eram os de rivalidade entre árabes e berberes, ou entre clãs árabes.

2) O EMIRADO DE CÓRDOVA³⁰

Os primeiros tempos do emirado, até 777, foram tumultuados pelas rivalidades de clãs; ao contrário, não houve nenhuma hostilidade contra os cristãos do Norte da Espanha. O único ataque cristão foi a expedição de Carlos Magno em 778, empreendida para apoiar um governador de Saragoça contra o emir. Foi quando se deu o episódio de Roncesvalles*.

Abd al-Rahman, que estabeleceu sua capital em Córdoba, sem grandes reformas administrativas, oficialmente não tentou fazer da Espanha um Estado independente; ao menos no início, fazia proferir o nome do califa na

29 [38], E. Lévi-Provençal, *Espagne Musulmane*, t. I, cap. I, pp. 71-89; [484], A. González-Palencia, *Moros y Cristianos en la España Musulmana*.

30 [38], E. Lévi-Provençal, *Espagne musulmane*, t. I, caps. II, III, IV.

* Aldeia espanhola (Navarra) num vale dos Pireneus, onde a retaguarda de Carlos Magno foi destruída pelos vasconos, morrendo ali o célebre Rolando, imortalizado pela famosa "Chanson de Roland", a mais antiga das canções de gesta francesas — início do séc. XII. (Rev.)

khotba e, pessoalmente, jamais adotou outros títulos além dos de *malik* (rei), ou de *amir* (emir). Talvez haja que ver nisto uma simples manobra para prevenir qualquer intervenção por parte do califa de Bagdá, mostrando-se diante dele um súdito respeitoso, embora distante. Num momento delicado, ele soube preservar uma autonomia próxima à independência.

Após a morte de Abd al-Rahman, em 788, seus sucessores Hisham I (788-796) e al-Hakam I (796-822) consolidaram sua situação, apesar de algumas revoltas locais: para isso, muito concorreu a assimilação recíproca dos diferentes elementos da população; ademais, havia unidade religiosa entre os muçulmanos adeptos da doutrina malequita, oficialmente adotada. Sob al-Hakam, os francos conseguiram retomar Pamplona, e sobretudo Barcelona (801), o que lhes permitiu constituir a "Marca da Espanha". Durante o reinado de Abd al-Rahman II (822-852) houve paz interna, bem como escaramuças com os cristãos das Astúrias. Foi nesta época que o emirado assumiu a aparência de um Estado genuinamente independente, visto que o califado abássida se debatia em dificuldades no Oriente e, na África do Norte, o esfacelamento político era fato consumado. Abd al-Rahman organizou seu Estado a exemplo da administração abássida: autoridade total e infalível do soberano, administração centralizada, burocrática e hierarquizada, sob a direção do *badjib*, espécie de primeiro-ministro³¹, equivalente do vizir abássida. A economia era próspera, o país rico e a corte vivia na opulência; o emir cercou-se de homens de letras, sábios, poetas e filósofos, alguns dos quais foram chamados do Oriente. De lá veio também o célebre cantor iraquiano Ziryab, que trouxe para Córdoba o requinte oriental, tanto em matéria de música como de moda, indumentária e cozinha³².

Diversas revoltas locais agitaram o fim do século IX, mas o emir Abdallah (888-912) soube manter intata a dinastia e sobretudo, durante seu reinado, os marinheiros e mercadores da Andaluzia estabeleceram colônias nos principais portos da África do Norte, atestando a vitalidade do comércio da Espanha muçulmana.

3) O APOGEU DA ESPANHA MUÇULMANA O CALIFADO DE CÓRDOVA³³

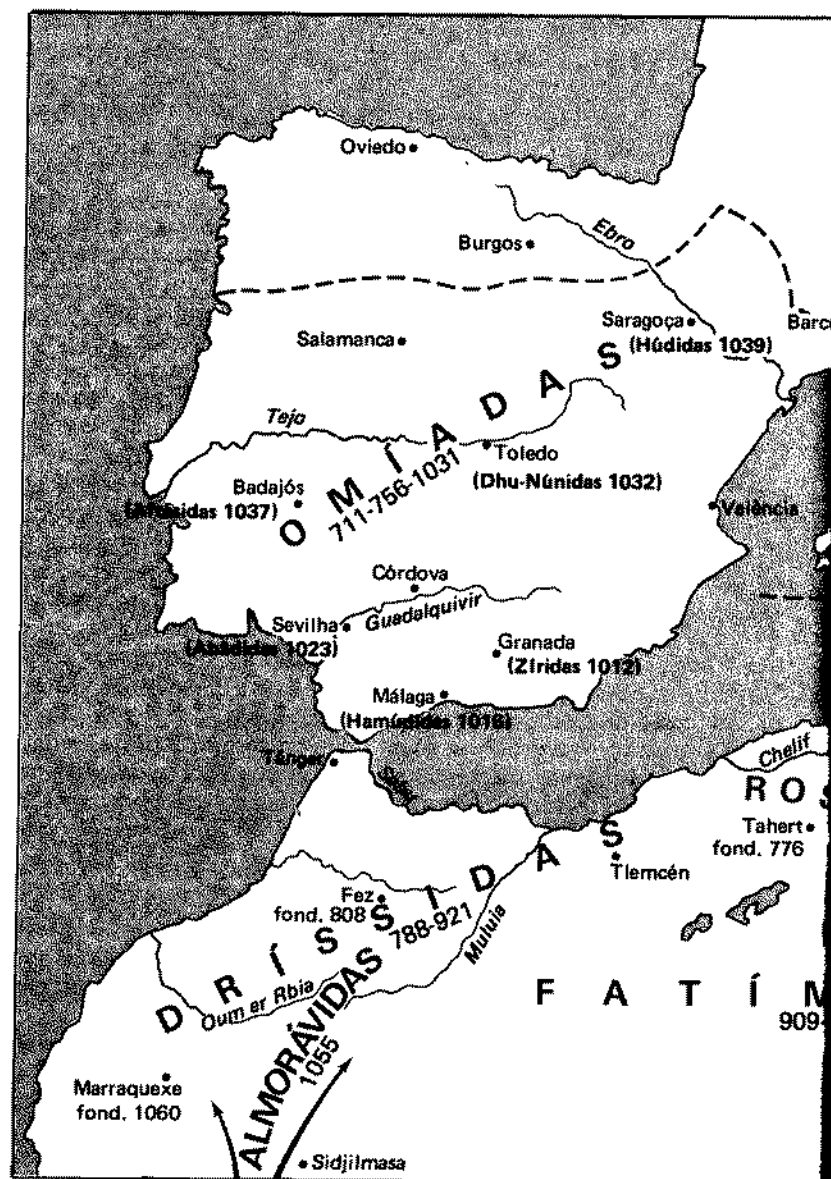
O apogeu da Espanha muçulmana correspondeu ao reinado de Abd al-Rahman III (912-961), soberano notável em todos os pontos de vista: reforçou

* A "marca" era um território bem determinado que desempenhava o papel de zona de proteção militar nas proximidades de uma fronteira ou numa região mal pacificada. Os carolíngios estabeleceram várias. A da Espanha visava a defesa contra as invasões árabes. (Rev.)

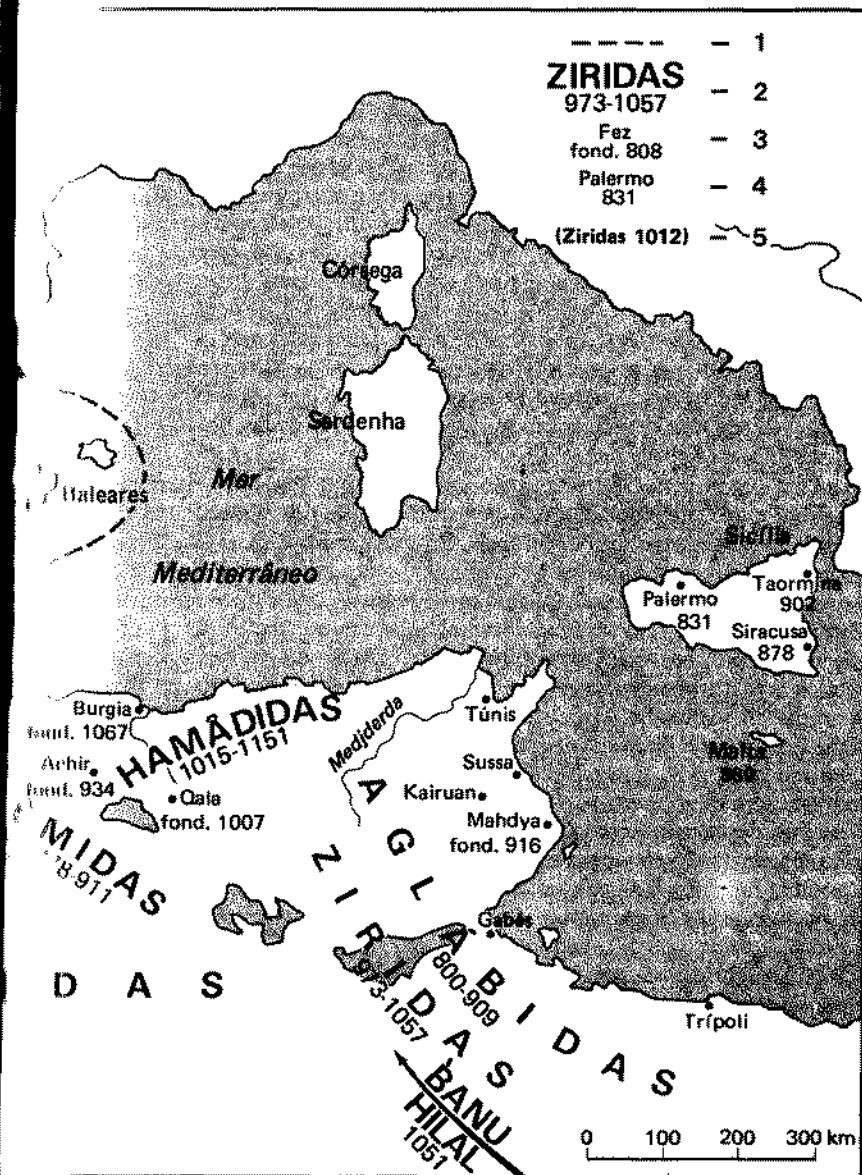
31 [38], *ibid.*, t. I, cap. III, p. 258.

32 [38], *ibid.*, pp. 263-72.

33 [38], *ibid.*, t. II, caps. V e VI.



MAPA 4. A Espanha e a África do Norte, de fins do século VIII a meados do século XI



1. Fronteira do Estado omíada da Espanha; 2. Dinastias da África do Norte e duração de sua soberania; 3. Cidade e data de fundação (eventualmente); 4. Cidade e data da conquista pelos

sua autoridade e seu prestígio de soberano, retomou aos cristãos os territórios de que eles haviam se apoderado e fez da Espanha o maior centro intelectual e artístico do Ocidente.

Principalmente em face das ambições fatímidas, ele garantiu, de um lado, a presença do sunismo no Ocidente muçulmano e, de outro, consolidou a independência total da Espanha. É provável que os fatímidas tenham procurado estender sua propaganda à Espanha omíada, sem aparente resultado (em inícios do século X, um rebelde espanhol, Ibn Hafsun, tentou inutilmente obter o apoio fatímida). Consciente do perigo representado pelos xiitas, Abd al-Rahman envidou esforços para constituir em Marrocos uma zona defensiva, protegendo as tribos berberes zenata, hostis aos fatímidas. Colocou o porto de Ceuta sob seu controle direto, e absteve-se de qualquer intervenção direta em Marrocos, agindo apenas por intermédio de seus protegidos zenata. Esta política valeu-lhe jamais ter entrado em conflito aberto com os fatímidas, salvo em operações de represálias marítimas, sempre limitadas.

Reagindo ao estabelecimento de um califado fatímida na Ifríquia, Abd al-Rahman fez-se proclamar, por seu turno, califa e *amir al-muminin*³⁴, revelando-se, deste modo, defensor da ortodoxia sunita, e igualmente um soberano poderoso, continuador da dinastia omíada. Em sua qualidade de califa, tornou-se o juiz supremo, o imã infalível, revestindo-se de uma dignidade religiosa que até então lhe faltava. Todavia, ao mesmo tempo, colocava-se deste modo nitidamente acima de seus súditos, dos quais se afastava cada vez mais com a introdução de um cerimonial simultaneamente faustoso e complexo; só eram admitidos à sua presença os privilegiados. Este isolamento tornou-se ainda mais pronunciado quando Abd al-Rahman, tendo fundado Madinat al-Zahra, perto de Córdoba, ali fixou sua residência, enquanto Córdoba era o domínio da aristocracia palaciana, classe privilegiada. O califa e as altas personalidades viviam cercados de escravos de origem européia (os *sakaliba* ou escravônios*), prisioneiros de guerra, cativos, de piratas andaluzes, ou simplesmente adquiridos por mercadores judeus e cristãos em Verdun e Veneza, na época os dois grandes mercados de escravos da Europa ocidental. Como no Oriente, os escravos podiam ser libertos e ter acesso a empregos na administração e no exército.

Abd al-Rahman manteve relações ininterruptas com os imperadores de Constantinopla. Segundo Lévi-Provençal, a iniciativa de tais refeições partiu de Abd al-Rahman, que desse modo quis realçar a secessão de seu reino em relação ao resto do mundo muçulmano; procurou também acabar com a influência oriental de Bagdá ou de Kairuan, introduzindo na arquitetura e na

decoração temas e motivos bizantinos³⁵. Todavia, cumpre notar que, na época, os bizantinos estavam em conflito com os fatímidas e abássidas, e é possível que tenha havido uma aproximação com os omíadas, que tinham os mesmos adversários. Por outro lado, em seguida a incursões de piratas andaluzes às costas da Provença e da Itália (ocuparam Fraxinetum — La Garde-Freinet — durante quase 80 anos), incursões que alcançaram o vale do Ródano, os Alpes e a Lombardia, Abd al-Rahman recebeu uma embaixada do imperador alemão Otão I, em meados do século X, depois do que outra embaixada omíada foi enviada à corte de Otão, ambas sem resultado algum³⁶.

Al-Hakam II (961-976) foi o digno continuador de seu pai. Com sua morte, em vista da tenra idade do seu filho Hisham II, o poder passou para as mãos de um árabe de alta linhagem, Abu Amir Mohammed ibn Abi Amir. Lévi-Provençal descreve-o como um "verdadeiro ditador que, depois de eliminar todos os seus adversários, acabará por garantir a direção exclusiva e incontestável do governo de al-Andaluz, afirmar-se-á o campeão do Islã frente aos cristãos, manterá a paz no Estado, dominará a aristocracia árabe e a dos esclavônios e reorganizará o exército." Apelidado de al-Mançur (o "Vitorioso", o Almançor das fontes cristãs), Ibn Abi Amir, que tinha o título de *hadjib*, instalou-se numa residência particular, Madinat al-Zahira, para onde transferiu a administração do califado³⁷. Quanto ao califa, confinado em seu palácio, não exerceu função alguma, mas Ibn Abi Amir jamais tentou tirar-lhe o título ou tomar-lhe o lugar.

Com o apoio de tropas berberes, triunfou sobre a aristocracia militar árabe e eliminou todos os dignitários incômodos ou recalcitrantes. Os biógrafos árabes atribuem-lhe 57 expedições vitoriosas contra os cristãos, a mais célebre das quais culminou com a tomada de Santiago de Compostela em 997. Na África do Norte, beneficiando-se com a partida dos fatímidas, reforçou o protetorado omíada sobre Marrocos e a Argélia ocidental.

Para a Espanha muçulmana, findava a época com o triunfo total dos omíadas ou de seus substitutos. Este clima de glória ainda continuaria durante os primeiros anos do século XI, antes que começasse a decadência.

O século X foi também o grande século intelectual e artístico da Espanha muçulmana. Córdoba passou ao primeiro plano entre as grandes cidades do mundo; a escola malequita andaluza adquiriu grande fama e manteve o prestígio do sunismo diante do xiismo triunfante no Oriente. A corte de Córdoba acolheu numerosos homens de letras e sábios que fugiram da Ifríquia ou do Oriente; al-Hakam constituiu ali uma biblioteca com cerca de 400.000 vo-

34 [38], *ibid.*, t. II, cap. V, pp. 21, 110-16.

* Originários da Esclavônia ou Eslavônia. (Rev.).

35 [38], *ibid.*, t. II, cap. V, pp. 143-52 e particularmente pp. 146-48.

36 [38], *ibid.*, t. II, cap. V, pp. 153-61.

37 [38], *ibid.*, t. II, cap. VI, pp. 220-22.

lumes, segundo parece; posteriormente foi expurgada por Ibn Abi Amir que, num propósito de conciliação com os *fugaba* malequitas, dela eliminou as obras consideradas tendenciosas ou heterodoxas³⁸. Enfim, a arte andaluza produziu algumas de suas manifestações mais expressivas na grande mesquita de Córdoba e na residência de Madinat al-Zahra. A influência da Espanha muçulmana ultrapassou em muito os limites de seu território, e invadiu principalmente a França. Foi por intermédio da Espanha — e em menor escala da Sicília — que o ocidente cristão veio a conhecer o melhor da civilização muçulmana.

C) UNIDADE E DIVERSIDADE DO MUNDO MUÇULMANO NO SÉCULO X

O século X foi o último grande século do mundo muçulmano, resultado da expansão que começou logo após a morte do Profeta. Resultado, e não mais expansão propriamente dita, pois não havia mais avanços territoriais, mais conquistas, ou então elas eram ocasionais, mínimas e temporárias. O mundo muçulmano alcançava seu apogeu. Enquanto a Europa ainda procurava suas próprias fórmulas e sofria as últimas invasões, enquanto o império bizantino, emergindo do período iconoclasta, começava a reencontrar os caminhos da unidade e o gosto pela expansão e reconquista, o Islã se estabelecia definitivamente em seu domínio próprio, onde, com algumas exceções (a Espanha, por exemplo), deixou marcas indeléveis: impôs-se a povos que, marcados, por sua vez, pelo selo do Islã e tanto mais entusiastas quanto eram jovens convertidos, queriam manifestar que também tinham seu lugar na comunidade dos crentes. Daí resultaram tendências que, desde o século X, e mais ainda no XI, fizeram do Islã não mais uma realidade árabe, mas uma realidade berbere, turca ou iraniana.

1) OS FATORES DE UNIDADE

Apesar de dividido em três califados, o mundo muçulmano nem por isso deixou de ser um mundo unido por dois fatores essenciais: a adesão a uma mesma religião e a utilização de uma mesma língua³⁹.

Frente ao mundo exterior, o Islã formava um todo, e, quando o aglábida sunita ou o fatimida xiita atacava a Sicília, era a mesma luta do Islã contra a cristandade. Reciprocamente, quando o siciliano ou o bizantino tomava a ofensiva contra o muçulmano que ocupava a Sicília ou o Norte da Síria, pouco lhe importava se esse muçulmano era ou não ortodoxo. Decerto, podia acon-

tecer que o basileu se interessasse por uma aproximação com o califa de Córdoba contra o da Ifríquia, e que o califa de Córdoba saísse ganhando com o negócio; tais aproximações tiveram apenas caráter accidental, e não obstaram de maneira nenhuma os objetivos profundos das duas partes: pois nem assim o califa omíada arrefeceu em sua luta contra os cristãos das Astúrias ou de Leão, tampouco o basileu desistiu da sua luta contra os muçulmanos de Creta ou da Síria...

Por outro lado, a assimilação dos povos conquistados foi um acontecimento relativamente rápido e a língua árabe contribuiu para facilitar essa assimilação, tornando-se ela própria mais rica. É incontestável que diferentes dialetos existiam de um lugar para outro, mas pode pensar-se que um comerciante muçulmano da Espanha não se sentia estrangeiro — do ponto de vista lingüístico — em Damasco ou em Bagdá, e reciprocamente para um oriental. Se a língua árabe não tivesse sido um instrumento comum de comunicação entre as diversas regiões do Islã, seria difícil compreender como um Abu Abdallah, originário do Iêmen, poderia ter levado os kotama e outros grupos berberes a aderir à doutrina fatimida. De mesma forma, como poderia a propaganda ismaelita espalhar-se por todo o mundo islâmico central e oriental sem o concurso dessa língua árabe?

Fazendo considerações mais práticas, cumpre admitir de fato que, apesar das divisões políticas, o mundo muçulmano formava um todo do ponto de vista econômico, e que o Mar Mediterrâneo, sem chegar a ser um lago muçulmano, era dominado pelas frotas dos califas. Houve intercâmbio constante da Espanha à África do Norte e ao Oriente Próximo. De uma região a outra, as cidades apresentavam características semelhantes, como a grande mesquita, os edifícios governamentais e os estabelecimentos de comércio; os quadros administrativos, governamentais e urbanos eram praticamente os mesmos: a civilização urbana, característica do Islã, acusava pouca diferença do Leste para o Oeste.

A concepção governamental dos abássidas, derivada da omíada, serviu de modelo não só aos fatímidas como aos omíadas da Espanha. O califa, originariamente chefe espiritual e temporal, acabou, nos três califados, por ser apenas o chefe religioso. Espontaneamente ou à força, delegava o exercício do poder a um vizir (ou a um *hadjib*) e este, verdadeiro chefe do governo, procurava perpetuar esse poder numa dinastia. Em Bagdá, como no Cairo ou em Córdoba, o exército, integrado principalmente por mercenários estrangeiros, era um elemento que devia ser tido sob vigilância, e os vizires assim procederam com mais ou menos sucesso. Alguns escravos de raça branca, europeus ou circassianos* que cercavam o califa e os grandes do império, conseguiram

38 [38], *ibid.*, t. III, cap. XV, pp. 493-500.

39 [228], G. E. von Grunbaum, *Unity and Variety in Muslim Civilisation*.

* Da Circássia, região a norte do Cáucaso. (Rev.)

ocupar posições-chave na corte ou na administração. Assim, de um califado a outro, encontram-se semelhanças que, de fato, nada tinham de surpreendente porque provinham de uma civilização comum.

Quanto à cultura árabe, cuja difusão se deu graças à utilização do papel, ela se generalizou pelo conhecimento mais fácil das obras dos escritores, bem como pelas viagens e relatos de viagens de alguns muçulmanos. Se houve escritores, poetas e pensadores ligados especialmente a determinada cidade, a um determinado califa ou personagem de destaque, outros não vacilaram em mudar de horizontes ou de protetor. A vinda de sírios ou iraquianos à Espanha trouxe também novos elementos, prontamente adotados por alguns andaluzes: modas, costumes, modos de vida, hábitos alimentares passaram do Leste para o Oeste (mais do que do Oeste para o Leste), conferindo um certo caráter de uniformidade à vida quotidiana dos habitantes do mundo muçulmano.

2) OS FATORES DE DIVERSIDADE

Contudo, a unidade do mundo muçulmano é um fato mais aparente do que real. Na prática, os muçulmanos, por mais que dirigissem suas preces a um mesmo Deus e lessem o mesmo Corão, divergiam quanto à interpretação religiosa: ao lermos a obra de Henri Laoust sobre *Les schismes dans l'Islam*, (Os cismas no Islã), ficamos impressionados com o número de seitas, de maior ou menor importância, que proliferaram do Magreb ao Próximo Oriente. Talvez isto seja prova de uma grande riqueza na argumentação teológica, mas de também testemunho de divergências profundas, algumas das quais, não as menos relevantes, tiveram suas raízes em fatos políticos: tratava-se do kharidjismo e do xiismo, que se separaram do sunismo e constituíram, por assim dizer, sua própria "Igreja"⁴⁰. Em determinados casos, a participação e adesão a estas seitas foram tão longe que, quando surgiram antagonismos com os adeptos de outras seitas, eclodiram verdadeiras guerras de religião.

A estas diferenças de conceitos religiosos vieram juntar-se oposições sociais: as inúmeras revoltas kharidjitas, a dos zendj e a dos qarmatas, e muitos dos levantes populares nas cidades tomavam um aspecto religioso, porque este era o meio mais expressivo de afirmar sua oposição ao regime vigente.

Se a tradicional hostilidade entre os árabes do Norte e os do Sul acabou por esbater-se na miscigenação das populações, em contrapartida, os novos muçulmanos tiveram que lutar para se fazer aceitos na comunidade, e, quando o conseguiram, tentaram superar os árabes de origem. Não causou surpresa o

fato de que grande número de *mawali*, tratados como muçulmanos de categoria inferior, tenham engrossado as fileiras do xiismo e favorecido sua ascensão.

Com o tempo, foi crescendo outro tipo de oposição, que explodiu às claras com a proclamação dos califados da Ifríquia e de Córdova: era a oposição entre o Leste e o Oeste muçulmanos. Os árabes do Próximo Oriente tinham a profunda convicção de que se achavam infinitamente mais próximos da definição do verdadeiro muçulmano que qualquer outro povo e que, além disso, toda ciência árabe, religiosa ou profana, provinha do Oriente, onde residiam os espíritos mais ilustres; ali uma pessoa se sentia mais "árabe" que no Magreb, havendo por isso um certo desprezo dos orientais pelos povos do Magreb e da Andaluzia, e com mais razão pelos berberes. Os fatimidas, originários do Oriente, jamais simpatizaram com seus súditos da Ifríquia (a recíproca era verdadeira), excetuando-se os kotama. O califa al-Moizz dizia dos berberes: "Os habitantes deste país são os mais selvagens, estúpidos e tolos de todos, e Alá os tornou humildes por sua política digna de elogios". O próprio *mahdi*, referindo-se aos berberes, chamava-os de "ralé e canalhas"⁴¹. Os árabes andaluzes, posto que de origem síria ou egípcia em sua maioria (o velho núcleo arábico fundira-se rapidamente na massa dos imigrantes árabes), acabaram por assimilar-se aos indígenas, tornando-se legítimos andaluzes e orgulhosos de sua condição.

Estas diferenciações de região para região provocaram, desde então, o aparecimento de regionalismos políticos concretizados em Estados que tenderam cada vez mais a se considerar rivais, e mesmo inimigos, polarizando-se em três grandes zonas: Iraque-Irã, Egito-Síria, Espanha-Magreb. Destarte, os califados do século X retomaram uma velha tradição histórica que, aliás, se perpetuou depois deles.

Unido e ao mesmo tempo desunido, o mundo muçulmano do século X brilhou intensamente no domínio da civilização. Mostrou o gosto comum dos arábico-muçulmanos pelos prazeres do espírito e dos olhos.

40 Vide II Parte, caps. I e II.

41 [452], M. Canard, *Vie de l'Ustadh Jaudhar*, pp. 217 e 261.

Capítulo 6

O Fim de um Mundo Árabe

(primeira metade do século XI)

No breve espaço de meio século, o mundo árabe-muçulmano entrou em declínio irreversível; havia já muito que as forças que levantaram o império árabe e seu domínio estavam em vias de desintegração: as tentativas de renovação eram apenas locais; marcadas por seu espírito partidário, não conseguiram abranger o mundo muçulmano em seu conjunto. Ao esfacelamento político juntam-se as desordens sociais, o declínio econômico. Nestas condições, como poderiam os árabes ter resistido às forças externas que iriam mudar a face do mundo muçulmano?

É sintomático que, quase simultaneamente, este mundo tenha sido alvo de ataques convergentes: dos turcos no Oriente, dos berberes na África do Norte e na Espanha, dos cristãos na Síria, Sicília e Espanha. Apenas o império fatimida do Egito, longe de todos esses perigos, ainda constituía um baluarte do mundo árabe: o que era só uma fachada, pois ele próprio estava sendo atingido por desintegrações na Síria — que acabou escapando ao seu controle — e no próprio Egito, onde foi salvo momentaneamente por um antigo escravo armênio. Isto foi apenas uma trégua. Todos estes ataques dirigidos do exterior nada tinham de concertado; cada um, isoladamente, correspondia a uma evolução lógica.

1) AS OFENSIVAS CRISTÃS

Os bizantinos, que passaram à ofensiva no século X, foram detidos pelos hamdânidas de Alepo. Com o desaparecimento destes, devido a assassinatos e

a outras circunstâncias trágicas, os bizantinos, no início do século XI, puderam voltar ao ataque, sob o comando de Basílio II: apoderaram-se então de Antioquia e de uma parte da região alauita*. As agitações que se seguiram à morte de Basílio II interromperam o avanço dos bizantinos. Quando quiserem voltar às conquistas, não irão defrontar-se mais com dinastias árabes isoladas, mas com o poderio dos turcos seldjúcidas.

Na Sicília, então sob domínio de uma dinastia local sujeita aos fatímidas, os kalbidas, eclodiram tumultos entre sicilianos e muçulmanos africanos, provocando um deslocamento do poder: lá havia apenas chefes locais sem grande poder; e, quando o normando Roberto I Guiscard, que já ocupara a Itália do Sul, desembarcou na Sicília em 1061, encontrou apenas focos circunscritos, mas determinados, de resistência, pois ser-lhe-ão precisos trinta anos para assegurar a posse de toda a ilha.

Enfim, na Espanha, a reconquista cristã, que conseguira apenas resultados insignificantes até o início do século XI, aproveitou-se da desagregação da califado omíada e sobretudo do ataque dos berberes almorávidas no Sul, para se manifestar realmente e avançar através de Castela até Toledo, tomada em 1085 por Afonso VI. Mas foi interrompida pelos almorávidas e depois pelos almôadas, para continuar apenas cem anos mais tarde.

2) O ORIENTE ABÁSSIDA

Foi do Oriente muçulmano que vieram as maiores forças de transformação. Vindos a princípio como nômades expulsos da Ásia Central pelos chineses e mongóis, depois recrutados como mercenários e islamizados, os turcos trouxeram ao Islã uma renovação que se traduziu por uma nova expansão. Quando esta chegou a seu apogeu, o mundo turco-muçulmano alcançou uma extensão que ultrapassava a dos impérios árabes.

No início, os turcos da Ásia Central foram recrutados pelos soberanos safáridas e principalmente samânidas². Cada vez mais numerosos no exército e na administração samânidos, eles eliminaram esta dinastia e, sob a direção de um chefe notável, Mamud ibn Subuktekin (999-1025), criaram uma nova dinastia em Ghazna, no Afeganistão³. Os ghaznávidas logo controlaram todas as antigas províncias orientais do império abássida e foram para a Índia, onde submeteram o Pendjab e a Caxemira. Por outro lado, a corte de Ghazna foi

* Marrocos. (Rev.)

1 [1], M. Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia*.

2 [369], W. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, pp. 256-60. [370], W. Barthold, *Histoire des Turcs d'Asie Centrale*, pp. 64 e ss.

3 [68], B. Spuler, *Iran in Früh-islamischer Zeit*, p. 111 e ss.; [373], C. E. Bosworth, *The Ghaznavids. Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran*; [425], M. Nazim, *The Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna*.

particularmente brilhante: em geral o turco é visto sob o aspecto de um guerreiro bárbaro, o que bem poderia ter sido, mas era também um bom administrador (o Estado seldjúcida seria uma prova disso, e, mais tarde, os otomanos) e dado à cultura. Na corte de Mamud, em Ghazna, viveram destarte dois dos homens mais célebres do pensamento muçulmano, o poeta Firdawsí, autor do *Shahnamé* (*Livro do Rei*), e al-Biruni, certamente um dos es-píritos mais curiosos de todos os tempos.

Porém, a exemplo dos ghaznávidas, outras tribos turcas se infiltraram no mundo muçulmano, e com elas veio um grupo importante, o dos turcos oghuz, do qual fazia parte a tribo dos seldjúcidas, cujo nome derivou de seu epônimo, Seldjuk. Estes últimos revelaram-se particularmente ativos e incisivos, visto que, depois de derrotarem os ghaznávidas em 1025 expulsando-os para o Leste, passaram a controlar o Korassan e o Irã, onde seu chefe, Toghrul beg, instalou seu centro de comando, em Ispahan⁴. Sunitas convictos, os seldjúcidas eliminaram os xiitas e notadamente os últimos buyidas, que estavam bem longe de seu antigo esplendor. Foi então que, já no Iraque e tendo penetrado em Bagdá em 1055, fizeram-se defensores e protetores do califa abássida. Este, satisfeitíssimo por poder contar com uma força segura contra os fatímidas, agraciou Toghrul beg com o título de sultão. Pouco depois, Toghrul beg deu provas de seu reconhecimento e poderio derrotando outro turco, Basasiri, que conseguira penetrar momentaneamente em Bagdá e lá proferir a *khotba* em nome do califa fatímida⁵.

A partir de então, o avanço turco não mais poderia ser interrompido: na segunda metade do século XI, os sucessores de Toghrul beg mostraram-se defensores do Islã em geral, fazendo a guerra em território bizantino, e do Islã sunita em particular, eliminando os fatímidas ou seus aliados da Síria. Graças a eles, a expansão muçulmana tomaria um novo impulso.

3) O CALIFADO FATÍMIDA

a) *Egito e Síria* — Aos grandes califas do século X sucedeu, em 996, al-Hakim, considerado mentalmente desequilibrado pelos historiôgrafos árabes. Seu gênio violento, seus excessos religiosos, sua intolerância e ao mesmo tempo seu liberalismo mostram-no como um homem pouco senhor de si, talvez perturbado pelo exercício de um poder ao qual chegou demasiadamente jovem. Seu desaparecimento repentino fez dele um ser divinizado. O escritor

4 [68], B. Spuler, *Iran in Früh-islamischer Zeit*, pp. 124-25; [67], B. Spuler, *The Muslim World*, t. I: *The Age of the Caliphs*, pp. 78-80.

5 [67], B. Spuler, *ibid.*, pp. 81-2.

Maqrizi fez dele um severo julgamento: "Todos seus atos careciam de motivo, e nenhum dos seus sonhos inspirados por sua loucura era suscetível de interpretação racional"⁶.

Em um país onde a prosperidade e a vida fácil conduziram a um relaxamento dos costumes, al-Hakim entendeu que devia introduzir uma espécie de puritanismo xiita, atacando tanto a comunidade muçulmana quanto os *dhimmis*. Fez aplicar com rigor as interdições alimentares, suspendeu as festas e diversões de qualquer espécie, obrigou cristãos e judeus a ostentar o signo de sua religião (procurou até convertê-los à força) e destruiu igrejas e sinagogas, inclusive a igreja do Santo Sepulcro. No fim de seu reinado, em 1017, instigado talvez por xiitas fanáticos como Mohammed al-Darazi, seu vizir, proclamou que era uma encarnação de Deus, o sétimo imã, o Mahdi esperado. Mas o povo, farto de suas extravagantes atitudes, revoltou-se e atacou al-Darazi, que conseguiu refugiar-se na Síria, onde chegou a convencer as tribos do Sul da Síria da natureza divina de al-Hakim: esta é a origem dos drusos, que desempenharam certo papel na história da Síria e do Líbano e foram considerados heréticos por todos os demais muçulmanos⁷. Em uma noite de fevereiro de 1021, al-Hakim desapareceu misteriosamente; para seus fiéis, seu desaparecimento era temporário, pois ele voltaria no fim dos tempos: era o imã oculto, eternamente vivo.

Entretanto, a poderosa tribo dos tayy revoltou-se na Síria e foi mesmo procurar um califa em Meca; mas a revolta não durou muito e, por dinheiro, o pseudocalifa voltou para Meca. Mais graves foram as insurreições esporádicas nas cidades, onde a autoridade fatímida desapareceu quase por completo e o poder passou a ser exercido pelos *qadis*.

Na própria Cairo não faltaram agitações. Al-Hakim instituiu para si uma guarda sudanesa, que considerava mais segura que os mercenários berberes e turcos recrutados por seus predecessores: Os choques entre esses três grupos de mercenários foram freqüentes e degeneraram em batalhas de rua: posteriormente, essas rivalidades acentuar-se-iam ainda mais.

Al-Zahir (1021-1036), sucessor de al-Hakim, adotou uma linha política mais liberal comprometida por uma série de anos nefastos para a agricultura, e pela indisciplina das tropas que faziam pilhagens e semeavam a desordem; a Síria passou a ser domínio das tribos beduínas, que dividiram a província entre si: os tayy na Palestina, os kalb (representados pelos mirdásidas) na Síria do Norte: estes sobressaíram por seus excessos e pelo terror que implantaram no país. A intervenção de um homem enérgico, Dizbiri, restabeleceu a ordem,

6 [75], G. Wiet, *Précis de l'Histoire d'Égypte*, t. II, p. 183.

7 [458], Ph. Hitti, *The Origine of Druze People and Religion*, pp. 61-4; [473], S. de Sacy. *Exposé de la Religion des Druzes*.

graças à sua vitória sobre os mirdásidas; no entanto, foi destituído pelo califa al-Mustancir (1036-1094) e assassinado pouco depois, o que permitiu aos mirdásidas a reocupação de Alepo⁸.

Quando os seldjúcidas apareceram no Iraque, a Síria estava em plena anarquia, o que representava um certo perigo para os fatímidas, pois ela constituía uma espécie de marca fronteiriça entre o Iraque e o Egito, e sua queda nas mãos aos seldjúcidas comprometeria a sorte do califado do Cairo. Talvez essa anarquia fosse obra de grupos afiliados aos qármatas, que agiam nos meios populares, junto aos membros das corporações, provocando incidentes para prejudicar os fatímidas, seus rivais no ismaelismo. Os fatímidas perderam assim o controle sobre a maioria das cidades, com exceção de Damasco, governada por Badr al-Djamali, antigo escravo armênio de um emir sírio. Mas também ele foi expulso pelo povo de Damasco⁹, refugiando-se no Cairo, onde o califa faria dele seu vizir. A partir de então, o campo ficou livre para os seldjúcidas na Síria, surgindo logo um conflito aberto entre estes e os fatímidas. Apenas a chegada dos primeiros cruzados retardou a queda do Egito nas mãos dos turcos ou de seus epígonos.

b) *África do Norte* — Neste período, dois fatos marcaram a história da África do Norte. Após a partida dos fatímidas, e conquanto, teoricamente, eles continuassem senhores da Ifríquia e do Magreb central, estas regiões passaram para o domínio dos berberes ziridas, que pertenciam ao grupo das tribos sanhadja; logo mais, os ziridas se afastaram dos fatímidas sem, no entanto, oficialmente, sua condição de vassallos¹⁰; ademais, por volta de 1015, o território dos ziridas viu-se diminuído de sua parte ocidental, confiada a uma dinastia aparentada com a sua, a dos hammáidas, que estabeleceram sua capital na região do Hodna, na Qala dos beni hammad; eles governavam todo o Magreb central, de Tahert ao Aurés, enquanto os ziridas dominavam a região que ia desde Constantina e Mila a Trípoli¹¹; às vezes, as duas dinastias entraram em conflito, mas sobretudo tiveram de enfrentar os ataques periódicos das tribos nômades dos zenetas.

O segundo fato, de natureza bem mais grave, foi a ruptura entre os ziridas e os fatímidas e a proclamação da suzerania abássida (aprox. em 1041), provavelmente sob pressão popular e por influência da propaganda dos juristas malequitais; a esta altura, já tinham ocorrido massacres de xiitas, cerca de 1015 e 1016. Este rompimento com o Cairo satisfazia tanto as aspirações da

8 [62], J. Sauveget, *Alep*, pp. 88-9.

9 [30], Ph. Hitti, *History of Syria*, pp. 587-88.

10 [491], H. R. Idris, *Les Zirides*, t. I: *passim*; [43], G. Marçais, *La Berbérie Musulmane*, pp. 156-61.

11 [483], L. Golvin, *Le Maghreb Central à l'Époque des Zirides*, pp. 97-110.

Ifríquia quanto a ambição do emir zirida al-Moizz¹². A resposta fatimida foi violenta: a invasão hilaliana. Os banu hilal e banu sulaym, tribos nômades árabes estabelecidas no alto Egito após a insurreição qármata, cometiam ali incessantemente atos de pilhagem. O vizir fatimida al-Yazûrî livrou-se dos banu-hilal, empurrando-os em direção ao Magreb (1051-1052); mais tarde fez o mesmo com os sulaym. Essa invasão de 200.000 beduínos teve êxito fulminante, que pode ser explicado assim: a Ifríquia era então um país próspero, sem problemas graves. Sua única fraqueza era de ordem geográfica: as planícies do Sul e do Centro tunisiano eram de fácil acesso; além disso, o exército zirida era pouco numeroso. Por outro lado, é possível que as hordas nômades tivessem sido menos desorganizadas que se supôs, talvez mesmo hajam tido um enquadramento militar fatimida¹³.

Após a derrota do exército zirida perto de Gabés, o país foi invadido e saqueado pelos hilalianos. As conseqüências disto foram o acantonamento dos sedentários nos maciços montanhosos ou nas cidades fortificadas, a insegurança das comunicações, o abandono dos trabalhos hidráulicos e o retorno de regiões até então férteis por serem irrigadas à sua condição de deserto ou estepe. Enquanto os campos se despovoavam, as cidades do litoral leste fortaleceram-se e tornaram-se independentes. Foi este o ponto de partida para uma intensa atividade urbana e comercial. A invasão árabe não se limitou a uma única leva: no século XI, outras tribos seguiram as pegadas dos banu hilal e avançaram muito mais para o Oeste, através do território dos hammâdidas, na planície do Mitidja e no vale do Muluia.

Por fim, a invasão árabe foi devastadora apenas na Ifríquia, devido à oposição dos ziridas. Em outras regiões, sua passagem ou instalação se processou muitas vezes de comum acordo com as autoridades locais (por exemplo, os hammâdidas). Na África do Norte, os árabes se tornaram mais numerosos, concorrendo para aumentar também a população nômade: a este respeito, houve alguns choques com os zênetas pela posse de pastagens e terras de livre trânsito; derrotados, os zênetas foram repelidos para o Oeste. O julgamento de Ibn Khaldun a respeito da devastação do Magreb pelos beduínos tornou-se célebre, mas convém limitar seu alcance, pois estabeleceu-se finalmente um certo equilíbrio, sobretudo entre os árabes e os habitantes dos centros urbanos, em benefício mútuo de parte a parte. E uma das conseqüências mais imediatas da invasão hilaliana foi a de conscientizar o povo do Magreb sobre a

importância do litoral e a atividade mercantil: foi, por exemplo, nesta época que os hammâdidas transferiram sua capital de Qala para Bugia, fundada em 1067¹⁴. Em seguida, ziridas e hammâdidas entraram em conflito com os normandos da Sicília e se entregaram a uma atividade que foi durante muito tempo privilégio dos povos do Norte da África: a pirataria.

4) A ESPANHA

Em Espanha, a morte de Ibn Abi Amir (1002) e mais tarde a de seu filho Abd al-Malik (assassinado em 1008) abriram as portas à anarquia; a luta pelo califado se deu em meio a tumultos, assassinatos, devastações e intervenções de tropas berberes. Por volta de 1031, o califado omíada de Córdoba desapareceu de maneira ingloria. Em seu lugar, surgiram vários pequenos Estados locais, os *muluk al-tawaif* (em espanhol *reyes de taifas*), chefiados por berberes no Sul, eslavos no Leste e por andaluzes em outros lugares. Desses Estados, os principais estavam centralizados nas grandes cidades: o dos Rammûdidas, em Málaga e Algeciras; o dos ziridas, em Granada; dos tughibidas em Almeria; dos hudidas em Saragoça; dos aftasidas em Badajoz; dos dhul-nunidas, em Toledo; e dos abadidas, em Sevilha; estes últimos controlavam todo o Sudeste da Andaluzia e, sob o seu reinado, Sevilha suplantou Córdoba¹⁵.

No Norte da Espanha, a Reconquista estava em marcha, enquanto em Marrocos surgia uma nova dinastia, vinda da Mauritânia e decidida a lutar pela grandeza do Islã contra todos os inimigos da fé, cristãos e maus muçulmanos. Esta dinastia fanática e intransigente, a dos almorávidas, manifestou-se desde os primeiros anos da segunda metade do século XI. Sua ação estendeu-se da Espanha à Ifríquia e foi um novo marco da expansão muçulmana, não mais árabe nem turca, mas berbere¹⁶.

Os primeiros cinquenta anos do século XI terminaram sob um duplo signo: o desaparecimento da primazia árabe — menos no Egito — e a ação conquistadora de novas forças muçulmanas: os turcos no Leste, os berberes a Oeste. Em uma segunda leva expansionista, o mundo islâmico iria deparar com uma Europa melhor armada para se defender e que levou a guerra a terras do Islã. A luta da cristandade contra o islamismo, cuja primeira fase terminou com vantagem para este, tornou-se um dos aspectos essenciais da política do Velho Mundo.

12 A melhor exposição do assunto encontra-se em [491], H. R. Idris, *Les Zirides*. Ver também [43], G. Marçais, *La Berbérie Musulmane et l'Orient au Moyen Age*, pp. 163-71; e H. R. Idris, "Problématique de l'Épopée Sanhadjienne en Berbérie Orientale (X^e-XI^e siècles)", *A. I. E. O. Alger*, XVII, 1959 pp. 243-55.

13 Sobre a invasão hilaliana e seus conseqüências, vide os autores precedentes e [31], Ch. A. Julien, *Hist. de l'Afrique du Nord*, 2ª edição, t. II, pp. 72-5.

14 [483], L. Golvin, *Le Maghreb Central*, pp. 113-15.

15 [38], E. Lévi-Provençal, *Hist. de l'Espagne Musulmane*, t. II, cap. VII, pp. 326-41; e do mesmo autor em [11], *Encycl. de l'Islam*, 2ª ed., art. "al-Andalus"; [505], H. Terrasse, *Islam d'Espagne*, pp. 112 e ss. [480], R. Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, vol. III.

16 [31], Ch. A. Julien, *Hist. de l'Afrique du Nord*, 2ª ed., t. II, pp. 77 e ss.; J. Bosch-Vilà, *Historia de Marruecos; los Almorávides*, Tetuão, 1956.

terceira parte

PROBLEMAS, ENFOQUES
E
PERSPECTIVAS DE PESQUISAS

INTRODUÇÃO

Considerações Gerais sobre os Problemas da História Muçulmana

Todos os autores de obras genéricas sobre o mundo muçulmano tiveram de enfrentar problemas difíceis. O primeiro, e não o menor, é o de como apresentar esse mundo. A tarefa assume proporções tão grandes e o terreno a explorar é tão vasto, que um historiador não pode, honestamente, pretender tratar com profundidade todos os seus aspectos. Para tanto, seus conhecimentos deveriam ser enciclopédicos, faltando-lhe estudo e tempo para adquiri-los. Na maioria das vezes, ele se tornou um "especialista" neste ou naquele setor da história muçulmana, o que não o impede de ter uma certa visão de outros setores dessa mesma história. Todavia, esta visão só pode ser um reflexo dos esclarecimentos básicos trazidos pelos outros orientistas. Pessoalmente, e em numerosos pontos, não pude fazer outra coisa senão recorrer aos trabalhos de meus colegas, e, se cheguei a formular algumas críticas, de modo nenhum elas foram pejorativas. Tentei fazer uma crítica construtiva ou indicar caminhos que julguei proveitosos.

A história do mundo muçulmano sempre foi considerada tarefa dos "orientistas", como um domínio reservado no qual os "ocidentistas" geralmente se abstiveram de tocar; aliás, a recíproca muitas vezes é verdadeira — o que é de lamentar — com este matiz de que, por terem os estudos históricos do Ocidente bases mais antigas que os do Oriente, os orientistas lançaram mão de processos e técnicas das escolas históricas ocidentais. Como escreve Claude Cahen, seguindo a Jean Sauvaget e outros autores: "O historiador do Islã não deverá ignorar mais a história dos países não-muçulmanos que envolvem o mundo muçulmano do que o historiador destes o mundo muçulmano. Tal confronto ajudará o historiador do Islã a tomar consciência dos vários tipos de problemas que deve abordar a história muçulmana, como

qualquer outra, das insuficiências dos estudos que até agora foram consagrados a determinadas categorias de questões (história econômica e social), e mais geralmente do atraso relativo de nossos estudos com referência à história européia: esse atraso, em parte devido à cisão introduzida entre os orientalistas e os historiadores pela dificuldade das línguas e pelos compartimentos universitários, pôde ser agravado pelo fato de o orientalismo ocidental naturalmente haver dado primazia em suas pesquisas às questões que interessavam a seu ponto de vista, e por, há muito tempo, o Oriente parecer indiferente ao conhecimento de sua própria história”¹.

Dito isto, convém deixar claro que a barreira linguística, por si só, constitui fator de grande relevância. O idioma árabe, o turco e o persa impõem uma disciplina mais rebarbativa do que a maioria das línguas européias, fato que fez recuar mais de um candidato orientalista. Em segundo lugar, os especialistas em línguas orientais foram, muitas vezes, mais atraídos pelo estudo das questões de Literatura, de Filosofia ou de Linguística, do que pelo dos problemas históricos. Isto motivou, dentro do próprio orientalismo, uma compartimentação deplorável que prejudicou o desenvolvimento desta ciência. Antes de mais nada, o historiador do Islã deverá dedicar-se ao estudo do árabe e, eventualmente, das outras línguas do mundo muçulmano. Isto não representa um obstáculo determinante, conforme o prova a quantidade de estudos e trabalhos realizados por não-muçulmanos e por estudiosos que desconhecem o árabe. É preciso reconhecer que, se existe uma ciência orientalista, ela deve a eles sua origem e desenvolvimento, apesar do que disseram recentemente alguns jovens historiadores árabes que atacaram violentamente o orientalismo “europeu”.

Outro problema está na multiplicidade e complexidade dos assuntos. Em geral, a pesquisa histórica é árdua, tanto mais quando se trata do mundo muçulmano. As fontes históricas referentes aos inícios do Islã são de data bem posterior a estes; elas têm um cunho que favorece mais a história fática do que a análise econômica ou social; a ausência de documentos de arquivos faz-se sentir fortemente, mesmo com algumas compensações trazidas pela epigrafia e arqueologia.² Para estudar bem os problemas, o orientalista, além de historiador, deve ser também um pouco linguista. Por outra, não deve ignorar os problemas dogmáticos, teológicos ou filosóficos do Islã, nem o direito muçulmano ou a sociologia muçulmana. Admite-se que este acúmulo de conhecimentos pode apresentar aspectos desencorajadores e que, finalmente, apenas se haja ainda logrado realizar trabalhos especializados, posto que muito profundos.

1 [61], J. Sauvaget-Cl. Cahen, *Introduction...*, 2ª ed., p. 8.

2 [61], Sauvaget-Cl. Cahen, *Introduction...*, I. “Les sources d’information”, pp. 18 e ss.

Não tenho a presunção de apontar aos meus colegas arabizantes as lacunas de seus estudos, nem a de indicar-lhes os campos a serem explorados. Dentro de sua especialidade, cada um fez pesquisas que, no conjunto, propiciaram um conhecimento infinitamente mais preciso da história do mundo muçulmano. Do mesmo modo, cada um deles está perfeitamente consciente das insuficiências da documentação e das impossibilidades atuais de saná-las. A procura de manuscritos ainda não está concluída; os conhecidos estão longe de ter sido convenientemente explorados; traduções antigas têm que ser revistas, no sentido de uma precisão técnica mais avançada; a paleografia, a epigrafia, a numismática ainda não têm seus manuais. É indiscutível que o atual número de orientalistas, se bem que muito importante, não é suficiente para levar a cabo tantas tarefas, sobretudo quando são empreendidas individualmente. Trabalhos de equipe, pesquisas coletivas, confrontos sobre assuntos específicos (com a colaboração de não-orientalistas) deveriam permitir maior segurança em nossos conhecimentos.

Seja como for, não pretendo resolver aqui, nem mesmo estudar todos os problemas que surgem na história do mundo muçulmano, nem tampouco mostrar o caminho que devem seguir historiadores competentes na matéria. Pretendo, antes de mais nada, dar a situação dos nossos conhecimentos sobre algumas questões de importância maior. Como esta coleção se destina mais a não-especialistas que a especialistas, não convém sufocá-los com uma erudição excessiva, nem apresentar-lhes problemas demasiado restritos. Se, por acaso, em um ou outro leitor surgisse a vocação para orientalista, não gostaria de extingui-la apresentando um quadro excessivamente sombrio das variadíssimas dificuldades, ou uma exposição exageradamente pedante.

Felizmente, o orientalismo ainda encerra grandes possibilidades. Jean Sauvaget dizia que estava apenas em sua Idade Média, tantos eram os progressos a fazer. Os problemas aqui apresentados mostrarão que, se determinadas questões parecem resolvidas, outras estão longe disso e merecem atenção.

Uno ou diverso, o Islã deu lugar à criação de uma sociedade e civilização novas, distintas das sociedades e civilizações anteriores ou contemporâneas, que mostraram originalidade, força e profundidade suficientes para durar até nossos dias. Sociedade árabe? Sociedade árabe-muçulmana? A resposta está nos fatos, e, seguindo J. Wellhausen, os historiadores do mundo muçulmano adotaram estas duas fórmulas que atestam a evolução desse mundo. Confrontado com todos os problemas tradicionais de uma sociedade religiosa e política, enriquecido com contribuições externas e internas, em momento algum esse mundo ficou estático. Por vezes, sua evolução assumiu até aspectos violentos: isto prova a vivacidade dos elementos que compunham e que nem sempre admitiram as diretrizes da autoridade governamental, nem os privilégios concedidos a alguns (estamos longe da idéia errônea e excessivamente dihindida do “fatalismo muçulmano”). Em nome de uma justiça social enun-

ciada no Corão, a "contestação" foi uma das manifestações marcantes dos muçulmanos: contestação que chegou aos extremos da cisão religiosa ou política, mas que revela a riqueza de pensamento e ação que foi a do islamismo.

Pareceu-nos melhor estudar os grandes problemas surgidos no mundo muçulmano, não do ponto de vista geográfico ou seguindo uma cronologia sistemática, mas em sua evolução no tempo e no espaço, para cada setor específico: religião, Estado, vida social, econômica, intelectual e artística. Nem todos estes aspectos foram analisados, mas esforçamo-nos por insistir nos dois maiores temas: a unidade e a diversidade do mundo muçulmano.

Poderá estranhar-se que não seja colocado o "problema de Maomé". Se não o abordamos nesta parte, foi porque lhe consagramos um amplo desenvolvimento na segunda, por condicionar toda a seqüência da história muçulmana³. Além disso, a expansão muçulmana, tema deste livro, é naturalmente posterior a Maomé. Foi depois dele que surgiram os grandes problemas do mundo muçulmano, já que, enquanto vivia, tudo pôde ser resolvido graças à Revelação e graças à sua autoridade. As contestações vieram somente depois, com o desenvolvimento da conquista e com a luta pela direção do mundo islâmico; foi depois dele que nasceu a concepção do Império, e bem depois que se desenvolveu a civilização muçulmana. Ambas constituíram duas formas desta expansão: o grande acontecimento do Velho Mundo entre os séculos VII e XI.

³ Vide Bibliografia. III e II Parte, cap. I, pp. 56-75.

Capítulo 1

Os Problemas Religiosos

A) A PREEMINÊNCIA DOS PROBLEMAS RELIGIOSOS

Se estes problemas são abordados em primeiro lugar, é porque os fatores religiosos estão na própria base de tudo o que constitui o mundo muçulmano. Sabe-se que tudo parte do Corão, palavra de Deus, à qual deve-se submeter o crente: o Islã, em sua essência, é a submissão (*taslim*) a Deus e a imitação (*taqlid*) do Profeta. Este aspecto do Islã, que se aplica a todos os elementos da sociedade muçulmana, foi bem definido por Louis Massignon: "O magistério legislativo (*amr*) é reservado unicamente ao Corão; o magistério judiciário (*fiqh*) pertence a todo crente que, pela leitura assidua e fervorosa do Corão, adquire, com a memória das definições e a inteligência das sanções que prescreve, o direito de aplicá-las. Resta o poder executivo (*hukm*), ao mesmo tempo civil e canônico, que pertence apenas a Deus, como repetirão os kahríd-jitas, e pode ser exercido por um só intermediário, um chefe único. ..."¹.

Os muçulmanos não tardaram em verificar que o Corão não respondia a todas as questões que surgiam no plano da organização governamental, administrativa e judiciária; era preciso, então, encontrar complementos que, embora não tirados do Corão, fossem assim mesmo aceitos pelos muçulmanos. Estes complementos, que vieram a constituir a *sunna*, em nada afetavam a fé (*iman*), cujo "credo" integral está no Corão. Bem entendido, a *sunna*, formada por *badith* (tradições), enriqueceu-se a tal ponto, que foi necessário introduzir uma crítica das *badith*, para distinguir as tradições autênticas das apócrifas.

Do Corão e da *sunna* procedeu a *sharia*, a lei religiosa que, por sua vez, originou o direito muçulmano. Mas a instauração desse direito e as interpretações da lei religiosa deram origem a escolas diversas, ortodoxas ou não,

¹ [147], L. Massignon, *La Passion d'al-Hallâj*, p. 719.

que tiveram uma influência considerável na organização do poder político e em sua aceitação.

Ao lado do desenvolvimento da lei, é preciso notar o desenvolvimento de uma interpretação religiosa de certos acontecimentos políticos: assim, a rivalidade entre Moawiya e Ali deu origem ao que se poderia chamar de "partidos políticos" e cujas raízes estavam nas diferenças de interpretação do Corão e da *sunna*: o kharidjismo logo tomou posição a este respeito e se, no plano religioso, o xiismo não estava muito desviado da ortodoxia, apesar de tudo fez com que intervissem elementos de diferença que só se foram acentuando com o tempo.

É evidente que os fatores religiosos tiveram uma importância extrema na organização da sociedade muçulmana, tanto na vida social como econômica. Ai também surgiram diversos matizes desde os primórdios da conquista e, por vezes, esses matizes chegaram a ser verdadeiras formas de oposição ao poder ou às autoridades estabelecidas. Enfim, a especulação teológica e o pensamento muçulmano foram, de maneira geral, alimentados principalmente de religião.

Entretanto, esta importância do fato religioso não deve levar a uma visão dos problemas exclusivamente desse ângulo. É incontestável que ele teve uma preeminência total no início e no decorrer do primeiro século da hégira; mas depois esta preeminência ficou restrita aos campos do direito e do pensamento intelectual, surgindo apenas ocasionalmente em outras questões onde quase sempre prevaleceram os dados práticos e concretos, sem que, todavia, as concepções religiosas estivessem ausentes: aconteceu que estas concepções serviram de argumentos *a posteriori*, quando convinha justificar a realização de um empreendimento profano.

Todos os historiadores do Islã admitem esta preeminência dos problemas religiosos, ao menos no princípio da história do mundo muçulmano. Para as épocas subsequentes, alguns recorrem a conceitos materiais, realistas, particularmente nos campos da vida social e econômica, como no de uma interpretação "laica" dos teólogos muçulmanos.

B) AS INTERPRETAÇÕES DIVERGENTES ORIGENS E CONSEQUÊNCIAS

O Islã não tem uma hierarquia eclesiástica no sentido cristão do termo: o muçulmano dispensa guia espiritual, pois tudo já está no Corão. A hierarquia muçulmana é essencialmente uma hierarquia de juristas, não de teólogos ou sacerdotes. Esta ausência de quadros propriamente religiosos facilitou a proliferação das interpretações e seitas.

Desde o início, a *sunna* apresentou problemas. Segundo H. Laoust, "na definição que prevaleceu, a noção de *sunna* abrange o conjunto das palavras do

Profeta, de seus atos e suas ratificações de fato. Mas surgiu o problema de saber se o privilégio da *sunna* era limitado ao Profeta ou extensivo a outras autoridades"² É verdade que, no empenho de autenticar seus atos, vários califas incitaram seus teólogos a encontrar *hadiths* que lhes fossem favoráveis; à medida em que se afastavam da fonte, mais era de recear que se inventassem *hadiths*. Assim, originou-se uma ciência da crítica da *hadith*, para distinguir as autênticas das falsas: esta ciência surgiu somente nos séculos XIII e XIV, portanto bastante tardiamente, e foi baseada no reconhecimento de seis obras fundamentais³: as de Bukhari (†870)⁴ Muslim (†875) — os dois autores de maior importância —, Abu Dawud (†888), al-Nasai (†915), al-Tirmidhi (†892) e Ibn Madja (†886). Todos estes autores pertencem a um período rico em pesquisas teológicas.

Instituiu-se, pois, uma nova categoria de fontes escritas da religião, paralelamente ao Corão. Todavia, ela apenas se manifestou realmente a partir da segunda metade do século IX. Até então, as *hadiths* geralmente eram transmitidas oralmente por "cadeias de transmissores" (*isnad*), algumas das quais mereceram mais crédito do que outras. Muitas destas *hadiths*, compiladas por Tabari (923), poderiam constituir preciosa fonte histórica, se a autenticidade dos *isnad* não carecesse de algumas correções. Ainda não se estabeleceu uma edição crítica do conjunto das tradições, que exige um trabalho coletivo e exaustivo. Será um trabalho difícil, pois a *pia fraus* (piedosa fraude) dos inventores de tradições sempre foi acolhida com indulgência em se tratando de *hadiths* de fundo moral e edificante; foi igualmente bem acolhida quando permitia legitimar um ato condenável...

Numerosos fatores contribuíram para a formação dessas *hadiths*. Elas respondiam a interrogações, mas estas interrogações foram feitas em condições tais, sobretudo na longa fase da expansão muçulmana, que algumas influências externas puderam intervir: gregas, cristãs e judias, na Síria e no Egito; iranianas e até hindus, no Irã. Seja qual for a opinião dos partidários e teóricos dessas influências⁵, é preciso constatar que elas foram absorvidas, assimiladas pelo Islã, que as transformou em elementos com características essencialmente muçulmanas.

2 [143], H. Laoust, *Schismes...*, Conclusão, p. 384.

3 [132], I. Goldziher, *Le Dogme et la Loi de l'Islam*, cap. II, p. 34; [133], I. Goldziher, *Essai sur la Tradition Islamique*; [134], A. Guillaume, *The Traditions of Islam*; [166], A. J. Wensinck, *Handbook of Early Mohammedan Traditions*.

4 [121], Bukhari, *Sabth*, trad. fr.: *Les Traditions Islamiques*.

5 Pode-se citar, por exemplo, [113], Tor Andrae, *Les Origines de l'Islam et le Christianisme*; [116], R. Bell, *The Origin of Islam and its Christian Environment*; [140], J. Katz, *Judaism and Islam*; [160], C. H. Torrey, *The Jewish Foundation of Islam*.

Fato bem mais grave: as tradições assumiram tamanha importância e desempenharam papel tão marcante na vida religiosa e política muçulmana, que surgiu o problema das relações entre o Corão e a *suna*. Se houve teólogos que defenderam a idéia de que a *suna* sobrepujava o Corão, prevaleceu a opinião de que a *suna* esclarece, comenta e completa o Corão⁶. Mas a *suna* apresenta diferenças consideráveis, de uma comunidade religiosa a outra, do sunismo ao xiismo e ao kharidjismo. O mesmo aconteceu dentro do próprio sunismo ortodoxo ou do xiismo. Essas diferenças e divergências motivaram a proliferação das seitas, cada qual dando a sua interpretação religiosa ou filosófica e baseando-se em elementos por vezes incontroláveis. O gosto que os árabes manifestaram pela especulação e pela discussão apareceu especialmente nesse domínio e no do direito.

Em matéria de dogma, diante do fato de que Moawiya e os omíadas tomaram o poder, os muçulmanos mais piedosos tiveram escrúpulos. Segundo Goldziher, a meta dos omíadas era salvar e aumentar o poderio do Islã. Para eles, todos os seus oponentes eram inimigos do Islã, e em primeiro lugar estavam os alidas⁷. Ao contrário, para os muçulmanos sinceros, os omíadas agiram contra a *suna*. Como, porém, eles garantiam o bem do Estado, resignaram-se a segui-los. Alguns afirmaram que, desde que se tivesse fé, a conduta prática não poderia prejudicá-la. Estas idéias "oportunistas" foram combatidas pelos kharidjitas, para quem a fé não era suficiente: era preciso acrescentar-lhe a dignidade e as obras. Outros muçulmanos se perguntaram se não haveria uma escala dentro da fé, enquanto outros acharam que ela era "crença e ação, com tendência a aumentar e diminuir"⁸.

Dai decorre um problema dogmático de âmbito maior, que não é específico do Islã: o do determinismo e do livre arbítrio.

Nos primeiros tempos de Meca, Maomé admitia plenamente o livre arbítrio e a responsabilidade; em Medina, insistiu cada vez mais na doutrina da não-liberdade. Desde muito cedo, esta concepção tirânica chocou numerosos espíritos piedosos. Parece que o protesto mais antigo contra a predestinação absoluta partiu dos muçulmanos da Síria, talvez em ligação com influências cristãs⁹; eles achavam que o homem deve ser senhor de seus atos para que possa ser julgado por Deus; opunham-se, portanto, à predestinação absoluta (*qadar*) e se declaravam a favor de uma certa liberdade de escolha para o homem: eram os *qadaritas*¹⁰. Este movimento teológico teve inclusive caráter político: contou com numerosos partidários na Ghuta de Damasco e foi com-

batido pelos califas Omar II e Yazid II. Anteriormente, um de seus fundadores, Ghailan al-Dimashqi, cristão convertido, fora supliciado no califado de Hisham¹¹.

Aos qadaritas opuseram-se os *djabaritas*, que sustentavam que o homem, determinado em cada um dos seus atos pela onipotência divina, não passava de um autômato consciente¹². Os omíadas perseguiram os qadaritas, porque achavam que a predestinação era uma prova da benevolência de Alá para com sua dinastia. E, de fato, permitira-lhes que chegassem ao poder. Dirigidos pelo determinismo, os atos do califa deviam ser aceitos pelo crente: era preciso implantar a crença de que tudo o que os califas omíadas fizessem devia acontecer, estava decidido por Deus, e a vontade humana não poderia evitá-lo¹³.

Outra forma de oposição ao determinismo, muito mais importante por suas repercussões políticas, foi a dos *motazilitas*. O movimento surgiu com Wasil ibn Ata († cerca de 750), no fim da época omíada; o próprio nome de motazilitas designa "os que se abstêm" (de se declarar a favor de qualquer pretendente ao califado); recusaram envolver-se nas lutas que, desde o assassinato de Otman, ensanguentaram e dividiram a comunidade. Ao que parece, no início, o movimento não tomou uma atitude hostil aos omíadas e favorável aos abássidas¹⁴: esta é a opinião de H. Laoust, contrária à do P. Abd al-Jalil; caso contrário, eles teriam enveredado pelo caminho que, justamente, rejeitavam. Esta posição não se manteve, por causa de alguns califas abássidas.

Os motazilitas foram os primeiros a introduzir a teologia especulativa (*kalam*) na religião muçulmana, sob a influência da filosofia aristotélica, que acabava de penetrar no mundo muçulmano. Para defender a fé e a revelação contra a filosofia grega, recorreram à razão. Segundo eles, a razão devia purificar o Corão de uma visão demasiado simplista e antropomórfica. Fizeram incidir seu trabalho de depuração em dois pontos: a justiça divina e a unidade divina. Voltando às idéias qadaritas, julgavam que o homem possui um livre-arbítrio ilimitado de seus atos, que ele é o criador de seus atos, do contrário Deus seria injusto ao torná-lo responsável pelos mesmos. Ora, Deus é necessariamente justo. Um Deus justo deve recompensar os bons e castigar os maus. Para os motazilitas, há um bem e um mal absolutos, cuja medida é a razão¹⁵.

Quanto à unidade divina, condenaram todas as representações antropomórficas de Deus e negaram seus "atributos". Podem-se reconhecer atributos em Deus sem alterar a fé em sua unidade indivisível e inalterável? A

6 [143], H. Laoust, *Schismes...*, Conclusão, pp. 384-85.

7 [132], I. Goldziher, *Le Dogme et la Loi...*, cap. III, p. 65.

8 [132], I. Goldziher, *ibid.*, p. 69.

9 Von Kraemer, *Geschichte der Ideen... des Islams*, 1908.

10 [132], I. Goldziher, *Le Dogme et la Loi*, cap. III, pp. 75 e ss.

11 [143], H. Laoust, *Schismes...*, cap. II, pp. 48-9.

12 [143], H. Laoust, *Schismes*, *ibid.*

13 [143], I. Goldziher, *Le Dogme et la Loi*, p. 78.

14 [143], H. Laoust, *Schismes*, cap. II, pp. 52-3.

15 [132], I. Goldziher, *Le Dogme et la Loi*, cap. III, p. 85.

controvérsia com os ortodoxos a esse respeito assumiu aspectos muito graves, a ponto de a opinião pública apaixonar-se pela discussão. Os ortodoxos afirmavam que a palavra é um atributo eterno de Deus e que a sua revelação (o Corão) existiu desde toda eternidade: o Corão é inciado. Para os motazilitas, a voz ouvida pelo Profeta é uma voz “criada”; por conseguinte, o Corão foi criado. Este aspecto da doutrina motazilita, que não era, todavia, essencial, deu margem a acirradas controvérsias. E os motazilitas, embora racionalistas, não eram liberais nem tolerantes, pois quiseram conciliar a religião com a razão através de fórmulas rígidas consideradas por eles como as únicas válidas. Segundo um deles, “quem não fosse motazilita não era crente”.

Os motazilitas tiveram o apoio de três califas abássidas e, em primeiro lugar, de al-Mamun, que adotou publicamente a doutrina da criação do Corão e a impôs de maneira autoritária a seus súditos. Os que se recusaram a seguir esta doutrina, principalmente teólogos e juizes, foram destituídos de qualquer função pública. Sob os reinados de seus sucessores al-Mutacim e al-Wathiq, a prisão, a tortura, inclusive a execução foram acrescentadas como sanções¹⁶. Mas, em 847, o califa al-Mutawakkil retornou às concepções ortodoxas¹⁷.

Não se sabe muito bem como o motazilismo pôde assumir tal importância sob os primeiros abássidas; por outro lado, é verdade que a maioria dos teólogos motazilitas pertencia à classe dos *mawali*; quanto a isso, existem alguns pontos longe de estar esclarecidos. Do mesmo modo, são poucos os nossos conhecimentos sobre a história da perseguição que começou com uma inquisição do Estado (*mibna*). Esta deve ser relacionada com a intolerância de que os motazilitas deram provas. Embora numerosos doutores da lei se tivessem submetido (a dissimulação era lícita em casos de força maior), outros recusaram-se a fazê-lo, entre eles Ahmed ibn Hanbal, fundador de uma das quatro escolas ortodoxas¹⁸.

Implacavelmente perseguido depois de 847, o motazilismo quase não teve mais adeptos. No século X, al-Ashari (†955), antes motazilita, aproximou-se da ortodoxia, nela introduzindo algumas fórmulas conciliatórias que seus discípulos precisaram, tanto que o asharismo se tornou a escola do “*kalam* ortodoxo”, no qual a razão intervinha em pequena escala, sendo adotada uma posição de equilíbrio entre os conceitos de Criação e Inciação¹⁹.

Estas controvérsias religiosas tiveram, como se viu, consequências políticas às vezes profundas. Muito mais quando puderam encontrar apoio em verdadeiros partidos, como o xiismo e o kharidjismo²⁰.

16 [143], H. Laoust, *Schismes*, cap. III, p. 110.

17 [143], H. Laoust, *ibid.*, pp. 111-12.

18 [143], H. Laoust, *ibid.*, pp. 114-18.

19 [143], I. Goldziher, *Le Dogme et la Loi*, cap. III, pp. 89 e 98-109; [143], H. Laoust, *Schismes*, cap. V, pp. 128-30; [181], L. Gardet, *La Cité Musulmane*, pp. 69-70.

20 V. adiante, cap. II, pp. 191 e ss.

C) A CODIFICAÇÃO ORTODOXA

É lógico que se tenha imposto a necessidade de uma “codificação” bastante ampla da doutrina ortodoxa muçulmana, a fim de proporcionar aos crentes bases sólidas, embora divergentes em determinados pontos. Era esta a meta das quatro escolas ortodoxas que, ainda hoje, são as únicas reconhecidas no mundo muçulmano sunita.

Estas escolas (*madhhab*), ao mesmo tempo religiosas e jurídicas, surgiram porque o Corão não bastava para dar uma organização legal ao mundo muçulmano. Nos primórdios da conquista, e praticamente até o fim do califado omíada, os governantes, desde o califa até os governadores de província, encontraram respostas às questões que surgiam, quer referentes ao Profeta ou aos seus companheiros (os *sahabi*), quer no direito consuetudinário. Mais tarde, como o Corão e a *suna* não bastassem, foi preciso recorrer a outras bases, mas as divergências aumentaram tanto que os califas abássidas, soberanos espirituais e temporais, intervieram para que a união da religião e do governo triunfasse sob uma forma oficialmente reconhecida. Pode-se perguntar se esta idéia não teria sido de origem bizantina ou persa. A questão das influências externas ainda não foi verdadeiramente resolvida²¹.

A partir daí, a jurisprudência (*o fiqh*) foi se organizando, mas sempre de acordo com a lei divina, à qual os juristas acrescentaram adendos²². A primeira escola, a de Malik ibn Anas (†795), juiz de Medina, teve como fonte principal o Corão, depois a *suna* e o direito costumeiro de Medina; todavia, admitiu que as tradições podiam ser modificadas se estivessem em oposição com o bem público (*istislah*); por fim, apelava para o esforço pessoal (*idjtihad*) e para a opinião pessoal (*ray*) que encontra sua expressão no consenso (*idjma*) dos doutores de Medina a respeito de uma dada questão.

Na mesma época surgiram outras escolas: a de Kufa, cujo teórico, Abu Hanifa (†767), de origem persa, retomou as idéias expressas por al-Awzai, em Damasco; esta escola introduziu a livre opinião (*ray*) adaptada ao princípio de analogia (*qiyas*), mas acrescida do critério pessoal (*istihsan*) na escolha da melhor solução, de acordo com as circunstâncias. Abu Hanifa relegou a *suna* ao segundo plano, por ter fortes dúvidas da autenticidade de numerosas *hadiths*, mas aceitou o *idjma* sem restringi-lo aos doutores de Medina.

21 [203], J. Schacht, *Origens of Muhammadan Jurisprudence*, e [204], J. Schacht, *Esquisse d'une Histoire du Droit Musulman*, pp. 18, 21 e 45.

22 Sobre as escolas e suas divergências de interpretação, vide [203], J. Schacht, *Origins*, 1 Parte, pp. 1-57 e IV Parte, pp. 269-328; [204], J. J. Schacht, *Esquisse...*, pp. 36 e ss.; [143], H. Laoust, *Schismes...*, cap. III, pp. 85 e ss., e cap. IV p. 111; [181], L. Gardet, *La Cité Musulmane*, pp. 132 e ss.; [177], N. J. Coulson, *A History of Islamic Law*, pp. 36-61; [195], L. Milliot, *Introduction à l'Étude du Droit Musulman*; 209, E. Tyan, *Histoire de l'Organisation Judiciaire en Pays d'Islam*, t. I, pp. 172-3.

A escola de al-Shafii (†820) se relaciona com a do pessoal da *hadith*. Sua intenção foi definir um método que pudesse diminuir as divergências entre os doutores da Lei e permitir uma reunificação doutrinal. De início, insistiu no princípio do *idjma*, ou seja, acordo unânime dos doutores de um dado período sobre dada questão, isto é, infalibilidade do conselho de doutores. Rejeitou o *ray*, o *istislah* malequita e o *istihsan* hanefita, reconhecendo como únicos fundamentos da jurisprudência, na seguinte ordem: Corão, *suna*, *idjma*, *qiyas*.

A quarta escola era a de Ahmed ibn Hanbal (†855), natural de Bagdá, discípulo de Shafii, ao qual H. Laoust consagrou diversos estudos. Inimigo de qualquer inovação, filiou-se à escola dos seguidores de *hadith*. Quis escolher livremente a doutrina que lhe parecesse mais de acordo com o Corão e com os ensinamentos do Profeta. Definiu de maneira muito rígida a doutrina sunita dos adeptos da *hadith*. O Corão era a palavra incrida de Deus; a fé englobava juntamente crença, intenção, obras e adesão à *suna*. Em política, a ordem de legitimidade e precedência dos quatro primeiros califas correspondia à sua ordem cronológica; a todos os companheiros do Profeta, inclusive Moawiya, era devida veneração. Ibn Hanbal era extremamente rigoroso com as seitas, mas não se podia excluir um muçulmano da comunidade a não ser com a autoridade de uma *hadith*. Denunciou kharidjitas, qadaritas, motazilitas, bem como os partidários da *shuubiya*, que proclamavam a superioridade do iranismo sobre o arabismo²³. No século XVIII, o hanbalismo teve uma nova fase de revigoramento, junto com o wahhabismo, pregado na Arábia.

O *zahirismo*, derivado do hanbalismo, era mais rigoroso ainda por ignorar o juízo pessoal, admitindo apenas o Corão e a *suna* limitada aos companheiros do Profeta.

Estas quatro escolas dividiram entre si o mundo muçulmano sunita. Resta saber exatamente por que, por que razões profundas cada uma delas se implantou em determinada região, e não em outras: o hanefismo, em território turco; o shafismo, durante algum tempo adotado pelo califado abássida, no baixo Egito e no Hedjaz; o malequismo, na África do Norte e na Espanha; o hanbalismo, na Síria e no Iraque. Será que é preciso ver nisto traços característicos de cada um dos povos dessas regiões, a influência mais profunda deste ou daquele zelador, ou então uma opção deliberada feita pelos governantes em razão do aspecto mais ou menos rígido do seu regime? A pergunta continua sem resposta. Estas escolas de interpretação tiveram uma ressonância direta na concepção do direito muçulmano que não implicava apenas princípios jurídicos, mas também consequências na vida religiosa e social e mesmo intelectual.

23 [143]. H. Laoust, *Schismes*, cap. IV, p. 118; [181] L. Gardet, *La Cité Musulmane*, p. 212.

Desta atividade de especulação dogmática ressalta o fato de que os árabes, e com eles os não-árabes islamizados, principalmente iranianos, fizeram do Islã objeto de profunda paixão, que desejaram aprofundar em função de suas convicções pessoais ou das influências por eles sofridas: filosofia grega, cristianismo, masdeísmo... Tentaram encontrar nelas justificativas para sua atitude política, tirando argumentos que, afinal, em sua totalidade se referiam ao Corão e à *suna*, mesmo para os kharidjitas e xiitas.

Esta discussão teológica e dogmática permitiu aos neomuçulmanos ingressar na comunidade com seu patrimônio intelectual, filosófico e até religioso. Isto pode explicar a variedade e a multiplicidade das seitas no islamismo. Esta espécie de tolerância religiosa favoreceu a expansão, na medida em que os povos dos países conquistados podiam, a seu talante, conservar sua religião, ou adotar a dos conquistadores. Parece ter sido importante o papel desempenhado pelos *mawali* no campo da especulação dogmática. Também os árabes do Norte e do Sul tinham concepções diferentes, menos quanto à religião em si que às suas interpretações nos campos político econômico e social da vida quotidiana.

Governo e Administração

Como já foi dito, nenhuma providência foi tomada por Maomé a respeito de sua sucessão. Por outro lado, tal como se apresentava quando da morte do Profeta, a comunidade muçulmana não chegava a constituir um Estado propriamente dito. Foram as conquistas e a expansão muçulmana que fizeram que os árabes se compenetrassem da necessidade de organizar um verdadeiro Estado, com um chefe, uma administração e regulamentos. Evidentemente, todos os elementos considerados úteis foram tirados do Corão e, mais tarde, da *suna*, mas os problemas nem assim foram todos resolvidos e as interpretações divergiram em muitos pontos, especialmente no tocante aos sucessores do Profeta. Conforme os casos, a polêmica — ou o conflito — tomou um cariz às vezes mais político do que religioso e vice-versa, mas o recurso ao Corão foi sempre o argumento essencial posto em evidência pelos antagonistas. Os grandes cismas, como o kharidjismo e o xiismo, antes de tudo tiveram bases religiosas, transpostas ao plano político por razões práticas. A oposição entre omíadas e abássidas teve uma origem predominantemente política e social. No entanto, os abássidas souberam envolver com uma indispensável auréola religiosa a sua sede de poder. Todos estes fatos condizem com a própria natureza do Islã e com o caráter de governo a ele dado pelo próprio Profeta: o Estado muçulmano foi teocrático e assim continuou até suas últimas formas.

Entretanto, nem sempre este Estado revestiu as mesmas formas; nem sempre seus chefes obedeceram a princípios totalmente similares. O califado de Abu Bekr e Omar era de natureza diferente do dos omíadas que, por sua vez, não se assemelhava ao dos abássidas. Sem falar dos fatímidas.

Deste modo, surgiram dois grandes problemas: a evolução do conceito de Estado muçulmano e a evolução do califado, problemas que podem ser estudados ao mesmo tempo, tão intimamente ligados eles estão.

A) O CALIFADO

1) TEORIAS E DOCTRINAS

“No Islã não há distinção tradicional entre autoridade e poder. Na cidade muçulmana típica, o princípio da autoridade e o poder dele resultante são tradicionalmente personificados pelo califa ou *imã* supremo”¹. Esta autoridade foi estabelecida por dois versículos do Corão: “Obedecei àqueles que, dentre vós, detêm o comando” (Corão IV, 59) e “Aquele que obedece ao Profeta obedece a Deus” (Corão IV, 80). Resta saber por que meios esta autoridade é obtida. À medida que o Estado muçulmano evoluiu, que as correntes religiosas e políticas se multiplicaram e diversificaram, diferenciaram-se as concepções de califado e de direito ao califado.

A doutrina sunita, estabelecida principalmente por al-Baghdadi († 1037), estipula que a comunidade deve ser chefiada por um califa, ou *imã*, que deve dirigir a oração, fazer respeitar as disposições da Lei, comandar os exércitos, casar os órfãos e repartir o produto do saque entre os muçulmanos². O *imã* deve ser da família dos qorayshitas e reunir certo número de qualidades: honorabilidade, espírito escrupuloso, procura do esforço pessoal e aptidão para o exercício do cargo. Em momento algum o sunismo exigiu do seu *imã* que ele fosse impecável e infalível.

No xiismo, a missão do Profeta continuava no imamato, cujo titular detinha todas as prerrogativas do Profeta, menos a da Revelação: portanto, ele era infalível, mediador entre os homens e Deus, depositário da Lei (da qual era o guardião e intérprete, pois o Corão e a *sunã* não puderam prever todos os casos particularmente). Se no imamismo dos “duodecimanos” e dos fatimidas a superioridade do Profeta sobre o *imã* estava expressa³, no xiismo imamita, em compensação, o *imã* se sobrepunha ao Profeta. Esta tendência deveria acentuar-se ainda mais nas seitas dissidentes do xiismo.

Segundo a doutrina xiita, o *imã* legítimo é Ali, legatário dos conhecimentos do Profeta, escolhido por ele para sucedê-lo. Só a ele cabe o título de *amir al-muminin*, comandante dos crentes. Seus descendentes são legítimos e a infalibilidade foi transmitida por eles⁴.

Quanto aos kharidjitas, que não reconheceram a mediação de Edhroh entre Moawiya e Ali, professam que o chefe da comunidade muçulmana devia ser o mais digno, no parecer desta. Não admitiam nenhum privilégio de fa-

mília ou de posição social: o califa podia ser qualquer um, conquanto fosse digno, e o mais digno era aquele que se submetesse com o maior rigor à lei religiosa tal qual foi transmitida. Os kharidjitas defendiam igualmente o direito que tinham os crentes de insurgir-se contra o califa, quando culpado de falta grave⁵.

Estas teorias e doutrinas, estabelecidas *a posteriori*, permitiram justificar a tomada do poder por este ou aquele chefe de grupo político ou religioso; correspondiam a variações do conceito de califado, desde os primeiros califas até os fatimidas e, mais tarde, até os otomanos.

2) EVOLUÇÃO HISTÓRICA

Os dois primeiros califas, Abu Bekr e Omar, foram unanimemente reconhecidos como tais (inclusive pelos kharidjitas), visto que, antes de sua morte, Maomé designou Abu Bekr para dirigir a prece em comum, função reservada ao chefe da comunidade, e porque a escolha de Abu Bekr e de Omar pelos companheiros do Profeta foi unânime. Todos os muçulmanos estiveram de acordo. Finalmente, os dois representaram a continuidade do espírito “medinense”.

A partir de Otman e, sobretudo, de Ali e de Moawiya, as opiniões divergiram, mas, com exceção dos kharidjitas, Otman e Ali foram reconhecidos pelos sunitas e xiitas como pertencentes à categoria dos califas *rashidun* (bem dirigidos). É verdade que a tomada do poder pelos omíadas provocou um rompimento não somente entre sunitas e xiitas, mas também entre os próprios sunitas, pois foi em nome de uma legitimidade usurpada pelos omíadas que os abássidas romaram, mais tarde, o poder.

Segundo E. Tyan, “foi menos como muçulmanos que os omíadas ascenderam ao califado, do que na qualidade de membros de uma família de posição preeminente antes do Islã. De uma forma ou de outra, foi uma espécie de vingança dos árabes influentes de Meca, na época alijados do poder por Maomé”⁶. É preciso ver nisso também uma permanência do papel do *sayyid*, chefe tribal, e ainda das tribos beduínas, cuja influência foi predominante na aceitação de Moawiya como califa.

Por causa das conquistas e da extensão do território muçulmano, a principal preocupação dos califas omíadas não foi a religião ou a lei religiosa, mas a administração política. Deste ponto de vista, “quase sempre eles se limitaram a adaptar mais ou menos sumariamente à lei islâmica os princípios de governo

1 [181], L. Gardet, *La Cité Musulmane*, p. 32.

2 [143], H. Laoust, *Schismes...*, Conclusão, p. 430.

3 [143], H. Laoust, *ibid.*, pp. 418-19.

4 [132], I. Goldziher, *Le Dogme et la Loi*, cap. V, pp. 178-79.

5 [348], E. A. Salem, *Political Theory and Institutions of the Khawarij*.

6 [210], E. Tyan, *Institutions du Droit Public Musulman*, t. I: *Le Califat*, pp. 230-31.

e os quadros políticos dos vencidos". Todavia, pode-se supor que esta adaptação tenha sido menos sumária do que nos mostrou L. Gardet⁷, pois, se esta opinião era compreensível no início da dinastia omíada, certamente deixou de sê-lo a partir dos reinados de Abd al-Malik e de Walid. Ademais, também não seria possível compreender como as escolas de interpretação jurídica poderiam ter surgido tão rapidamente depois do advento dos abássidas, se um trabalho preparatório não tivesse sido feito no tempo dos omíadas.

Na verdade, estes organizaram o califado como um poder de caráter profano, por vezes afastado das preocupações de ordem religiosa: é a teoria doutrinal do *muluk*, do reino, patrimônio de uma família, na época árabe e qorayshita, exercendo a autoridade com o consentimento da velha aristocracia árabe. Como disse L. Gardet, é exato afirmar que "a dinastia omíada foi menos o triunfo dos valores próprios do Islã, do que o triunfo da sede de poder da raça árabe"⁸.

Contudo, o califado omíada entrou em contacto com novos meios, como o bizantino e o persa, nos quais as concepções de Estado, poder público e organização administrativa eram muito desenvolvidas. Dois fatos caracterizaram a importância desses contactos: a utilização de funcionários bizantinos ou persas durante o primeiro período do califado omíada, funcionários habituados a um poder organizado e, em princípio, estável; o estabelecimento do princípio hereditário e dinástico. Essa concepção do poder hereditário, inovada por Moawiya, inicialmente encontra sua explicação, com efeito, menos na influência bizantina, do que na necessidade, frente às pretensões alidas, de garantir a transmissão do poder no seio da família omíada, de legitimar esse poder pela aprovação dos companheiros e assim evitar ou limitar qualquer contestação relativa ao califado, qualquer revolta (como a dos kharidjitas) que pudesse comprometer a estabilidade e continuidade da autoridade do califa. Até que ponto Moawiya, que durante muito tempo fora governador da Síria, teria sido influenciado pela tradição dinástica bizantina, ou, pelo menos, teria sofrido em Damasco a influência dos funcionários bizantinos partidários dessa tradição? O problema é difícil de resolver por falta de elementos, mas parece que uma personalidade como a de Ibn Sardjun teria influenciado consideravelmente o califa, por causa de suas funções.

Convém observar que a transmissão hereditária jamais fora reconhecida como meio legal de devolução do poder. Se, na prática, se instituiu um costume de transmissão hereditária, de fato o único modo oficial de designação dos califas era a eleição ou aprovação (*baya*) e a instituição testamentária⁹.

7 [181]. L. Gardet, *La Cité Musulmane*, pp. 148-49.

8 [181]. L. Gardet, *La Cité Musulmane*, p. 150.

9 [210]. E. Tyan, *Le Califat*, pp. 256 e ss., 262-70, 315-52.

Os abássidas adotaram mais facilmente o costume estabelecido da transmissão hereditária do poder pelo fato de que pertenciam à tribo qorayshita (melhor ainda, à família do Profeta), de que lhes convinha impedir eventuais pretensões alidas e porque, enfim, eram influenciados pelas tradições iranianas da realeza "oriental".

No primeiro século da dinastia, o califa ainda era o chefe espiritual e temporal da comunidade. Foi só mais tarde que, salvo algumas exceções, ficou "isolado de seus súditos, consagrando-se às suas funções por uma designação divina, legitimada por sua descendência de uma antiga linhagem de soberanos, defendido por uma etiqueta combinada para proteger sua pessoa do vil contato com a plebe e para impor-se aos escravos sobre os quais devia imperar por designação do Senhor dos Mundos"¹⁰. Esta concepção que fez dele um personagem desligado das contingências materiais (além de "comandante dos crentes", ainda era a "Sombra de Deus na terra") leva-o a confiar o peso dos negócios administrativos e políticos do Estado a um delegado, o *vizir*, que não tinha nenhum poder espiritual, ou mais tarde ao *sultão*, verdadeiro depositário do poder do califa para todos os assuntos de ordem militar e política.

G. E. von Grunebaum escreveu que, depois de ter-se fortalecido o princípio da hereditariedade pela tradição persa, não houve, em mais de cinco séculos, qualquer tentativa para afastar do trono os abássidas, parentes do Profeta¹¹. Em parte, esta opinião é exata. Todavia, observemos que houve uma ou várias tentativas fatimidas para eliminar o califado abássida. Por outro lado, os vizires buyidas e os sultões seldjúcidas — uns por serem xiitas, outros por serem não-árabes e muçulmanos recém-convertidos — não cogitaram da supressão ou substituição de uma dinastia de califas que em nada embaraçava seu exercício do poder e que, mais que isso, vinha favorecê-los, pois tinham sido designados pelo califa para exercê-lo. Ao contrário, um atentado à dinastia teria provocado a oposição dos muçulmanos. A legitimidade do califa legitimava, por sua vez, o poder do vizir ou do sultão. Este aspecto prevaleceu até a conquista do Egito pelos otomanos, em 1517.

3) DESIGNAÇÃO DO CALIFA

Como é sabido, a transmissão hereditária do califado não foi instituída como doutrina oficial. Ela evoluiu em função dos acontecimentos. Quando Maomé morreu, a designação do seu sucessor (*khalifa*, vigário do Profeta) obedeceu à tradição tribal árabe, no sentido de que a escolha devia recair num candidato cuja influência fosse preponderante. A escolha foi decidida por um

10 [22]. G. E. von Grunebaum, *Islam Medieval*, p. 172.

11 [22]. G. E. von Grunebaum, *Islam Medieval*, p. 173.

pequeno número de pessoas competentes, e ratificada pela opinião pública; assim aconteceu com Omar, Otman e Ali. Este princípio da escolha, conforme o hábito das tribos árabes, foi reforçado pela *baya* ou *mubayaa*, duplo juramento de fidelidade que ligava o *imã* à comunidade¹².

O advento dos omíadas e sobretudo a introdução da hereditariedade do poder por Moawiya transformaram esta designação. O trabalho dos juristas muçulmanos foi o de integrar os novos dados num sistema canônico. Quando Moawiya quis designar seu filho para sucedê-lo, reuniu uma assembléia de personagens importantes do império que aprovaram a sua escolha; a *baya* consistiu na designação do califa e na declaração de submissão à sua autoridade. Este sistema de designação continuou em uso até a ascensão de Abd al-Malik. Com ele, a autoridade do califa saiu consideravelmente reforçada, e o próprio califa designou seu sucessor por disposição testamentária: a *baya* limitou-se unicamente a ratificar a designação através da prestação da homenagem. Embora diminuída, a *baya* continuaria sendo uma instituição necessária. Com o tempo, tornou-se apenas uma ficção¹³.

Os juristas chegaram à elaboração de uma doutrina que permitia amplas interpretações¹⁴: o califa em exercício designava pessoalmente sucessor, supondo-se que este preenchia as condições exigidas de capacidade. Esta designação era considerada legítima: na verdade, o califa, após ter recebido da comunidade um poder geral para governar e tendo sido encarregado de gerir todos os seus interesses, achava-se em condições de, por seu turno, transmitir o poder (por exemplo, Abu Bekr designou Omar). Em seguida, a escolha do califa era aprovada pela *baya* das personagens influentes e competentes (os *ulama*). Assim, o princípio da hereditariedade e a consulta à comunidade são respeitados.

É preciso assinalar algumas diferenças entre os fatímidas da Ifríquia. Em primeiro lugar, o segredo que envolvia a morte do *imã*. Após a morte de al-Qaim, Almançor não revelou imediatamente o falecimento de seu pai; e al-Moizz adotou procedimento idêntico após a morte de Almançor. Por outro lado, a designação do herdeiro permanecia oculta por algum tempo. Pode-se pensar que este segredo fosse para evitar distúrbios (especialmente por ocasião da morte de al-Qaim em plena revolta de Abu Yazid); pode-se supor também que se tratava de uma sobrevivência do período de clandestinidade dos alidas. A sucessão era igualmente envolta em mistério: com a morte de al-Mahdi, seu sucessor designado, al-Qaim declarou a Djawdhar que só poderia proceder ao sepultamento do pai depois de ele próprio haver designado seu *hujdjat*

(prova): “Oh, Djawdhar, não é permitido ao *hujdjat* que sucede o *imã* enterrar o *imã* antes de ter designado um *hujdjat* para si próprio. Portanto, não me é permitido fazê-lo antes que eu tenha constituído meu *hujdjat*. Escolho-o para te confiar o meu segredo, com exclusão de toda outra pessoa.” E Djawdhar acrescentou: “Guardei o segredo a respeito de Almançor billah, e ninguém teve de mim a menor informação a seu respeito durante sete anos.” Havia aqui uma preocupação com a continuidade, que deve ter suas raízes no período da clandestinidade. Entretanto, este método deixou de ser praticado a partir de al-Moizz, quando o califado fatímida estava solidamente instituído¹⁵.

4) DEVERES DO CALIFA

Al-Mawardi (†1058), em sua obra *al-ahkam al-sultaniya* (*As regras da soberania*), deu os elementos essenciais do conteúdo do cargo de califa¹⁶: o califa tem como tarefa primordial a defesa da fé e a administração deste mundo. Designar um califa constitui uma obrigação para a comunidade muçulmana que lhe deve obediência. Deve haver um só *imã*, escolhido na família de Qoraysh¹⁷. Os deveres do califa são os seguintes: 1) manter o Islã em concordância com a tradição — o califa deve apontar aos inovadores os erros por eles cometidos; 2) fazer reinar a justiça e zelar pela execução das sentenças; 3) proteger as fronteiras do *dar al-Islam*, a fim de garantir a vida e os bens de todo crente; 4) aplicar as penas sancionadas pela Lei contra os transgressores; 5) guarnecer as fronteiras com as forças necessárias para impedir as incursões inimigas; 6) combater os infiéis que rejeitassem as exortações do islamismo, até que se convertessem ou aceitassem a tributação aos muçulmanos; 7) cobrar as taxas, conforme as prescrições corânicas; 8) regulamentar as despesas públicas; 9) designar pessoas honestas e competentes para os cargos públicos; 10) manter a administração e todos os demais negócios do Estado sob sua acurada supervisão pessoal.

Esta enunciação dos deveres do califa — que alguns deles estiveram longe de respeitar — mostra a ausência de qualquer poder legislativo ou judiciário: a Lei provinha do Corão, da *suna*, do *idjma*, dos *qiyas*. O califa não podia interpretar a Lei; além disso, em princípio, estava sujeito a ela. Entretanto, em virtude do caráter supremo de seu cargo e do fato de que, na época dos abássidas, ele não era mais o “vigário do Profeta” mas o “vigário de Deus”, criou-se o

12 [143], H. Laoust, *Schismes...*, Conclusão, p. 435.

13 [210], E. Tyan, *Le Califat*, pp. 320, 322-23.

14 [181], L. Gardet, *La Cité Musulmane*, pp. 171-73.

15 [452], M., Canard, *Vie de l'Ustadh Jaudhar*, pp. 53-5.

16 [394], Al-Mawardi, *Les Statuts Gouvernementaux*, pp. 30-2.

17 Com efeito, quando Mawardi escrevia sua obra, havia três califados no mundo muçulmano. Mais tarde, Ibn Khaldun mostrou-se mais realista que Mawardi admitindo que dois *imãs* poderiam governar no mesmo tempo, suposto que se encontrassem suficientemente distantes um do outro para evitar atritos e desordens (*Prolégomènes*, I, pp. 347-48; cf. [22], G. E. von Grunebaum, *Islam Médiéval*, p. 174).

hábito de recorrer a ele, reconhecendo-lhe a possibilidade de impor seu julgamento nas questões que eram "negócios de Estado".

É preciso notar também que Mawardi não inscreve entre os deveres do califa a consulta (*shura*), que, no entanto, era princípio corânico. Este princípio, mais árabe do que muçulmano, lembrança das antigas tradições tribais, depois do recurso aos Companheiros, aos poucos foi cedendo diante do desenvolvimento da onipotência do califa. Enquanto os tratados do período clássico admitiram o princípio da consulta, a partir do século X ensinou-se que a obediência ao califa era absoluta¹⁸.

Enfim, o califa era, enquanto tal, "aquele que ordena o bem e proíbe o mal" (Corão III, 106). Ele exerceu esta responsabilidade por intermédio de agentes cuja importância e influência aumentaram no decorrer dos tempos, especialmente a partir dos séculos X e XI: o chefe da polícia (*qabib al-shura*) e o *muhtasib*, funcionário encarregado da *hisba*, ou seja, da fiscalização dos mercados e das transações comerciais, bem como da repressão de todo atentado público contra as leis corânicas.

B) OS MEIOS DE GOVERNO

Logo depois da primeira leva de expansão muçulmana, tornou-se evidente que o califa, em Damasco, não tinha condições de dirigir todos os negócios do império. Os omíadas criaram, na capital, uma administração central que dependia diretamente do califa. Nessa época ainda não havia vizires que concentrassem em suas mãos todos os poderes civis, como posteriormente no tempo dos abássidas. Ao contrário, tomado por modelo os chefes de terras bizantinas, o califa designou governadores que foram seus substitutos nas diversas províncias; só não podiam intervir na esfera das finanças e no poder judiciário.

Os primeiros califas abássidas e, em seu início, também os fatímidas, copiaram dos omíadas seu sistema de governo. Em seguida, com os califas isolando-se num papel puramente espiritual, a essência do poder passou às mãos do vizir, cuja autoridade, todavia, foi vivamente combatida pelos comandantes do exército. Enquanto a administração financeira era integrada na administração geral, em contrapartida, o poder judiciário cada vez mais tendia à individualização; mas suas implicações com o poder executivo ainda eram numerosas, a ponto deste usurpar as prerrogativas do judiciário.

1) OS AGENTES SUPERIORES DA ADMINISTRAÇÃO

No tempo do califado omíada, o califa não teve, a seu lado, um vizir na qualidade de chefe do poder civil. Os altos funcionários de Damasco foram

principalmente encarregados da administração do exército e das finanças. O califa mantinha supervisão dos negócios do Estado. Sob os três primeiros califas, muitos desses altos funcionários eram cristãos. Nas províncias, o califa era representado por um governador¹⁹. Se, de início, houve alguns governadores cristãos (principalmente na Síria), não tardaram a ser substituídos por muçulmanos. Já se mencionou o papel de importância desempenhado por Ziyad ibn Abihi, ou por Hadjdjadj, no Iraque. Por outro lado, exceção feita às revoltas locais provocadas por kharidjitas ou xiitas, os governadores podiam contar com o apoio de um exército ainda árabe e que tirava o máximo proveito material que podia das províncias conquistadas.

No que se refere aos quadros subalternos da administração central e provincial, até o reinado de Abd al-Malik, foram recrutados principalmente entre os antigos funcionários bizantinos e persas. Em seguida, a arabização foi-se acentuando, mas numerosos funcionários não muçulmanos permaneceram nos quadros administrativos. Vizires com poderes limitados (*wizara tanfid*) dirigiam os principais serviços (*diwan*).

No início do califado abássida, sob os fatímidas da Ifríquia, sob os emires e os primeiros califas omíadas da Espanha, o sistema administrativo foi decalcado, *grosso modo*, no dos últimos omíadas. Em momento algum houve chefes (vizir ou *hadjib*) com plenos poderes, mas simplesmente vizires chefes dos principais serviços administrativos; entretanto, na Espanha, a ligação entre o califa e os vizires era assegurada por um destes, que tinha o título de *hadjib*²⁰ e o direito de precedência. Todavia, várias vezes este cargo de *hadjib* ficou vago.

Mais tarde, em contrapartida, em todos os países muçulmanos, o vizir ou o *hadjib* assumiu um papel essencial, fosse por causa do enfraquecimento do poder califal em mãos de califas demasiadamente jovens ou incapazes, fosse por força dos acontecimentos que levaram certos califas a delegar sua autoridade administrativa, e depois política, em responsáveis por eles designados. Estes últimos acabaram assumindo o poder absoluto (*wizara tawfid*)²¹.

Cada província abássida era administrada por intermédio do seu próprio *diwan*, na capital. Cerca do ano 900, esses *diwans* foram incorporados em um só órgão central (*diwan al-dar*), com três departamentos: para o Leste, o Oeste e o Iraque central e meridional²². A autoridade governamental emitia suas or-

19 Vide acima, II Parte, cap. II, pp. 128-9.

20 [38], E. Lévi-Provençal, *Espagne Musulmane*, t. III, cap. VIII, pp. 18-21. No Oriente, o título de *hadjib* corresponde ao de camarista.

21 Sobre o vizirado abássida, cf. [473], D. Sourdel, *Le Vizirat Abbasside*, livro capital, V. igualmente [194], Mawardi, *Statuts Gouvernementaux*, pp. 43-57; [22], G. E. von Grunebaum, *Islam Médieval*, p. 176.

22 [22], G. E. von Grunebaum, *Islam Médieval*, p. 177.

18 [181], L. Gardet, *La Cité Musulmane*, p. 173.

dens e diretrizes através dos *diwans* da guerra, das despesas, do correio, da correspondência oficial e do gabinete do califa, especialmente encarregado das petições dirigidas ao soberano²³.

Segundo Mawardi, a partir do século X, os governadores de província tiveram poderes civis e militares em sua área, e, além disto (contrariamente aos períodos anteriores), a imposição de tributos. Esta disposição facilitou a independência de fato dos governadores, no Egito com os tulúnidas e nas províncias orientais do califado. Ela abriu caminho para a criação de dinastias locais.

O fenômeno da centralização administrativa surgiu entre os fatimidas no início do século XI. É certo que já em época anterior os ziridas gozavam de ampla autonomia na Ifríquia. No Oriente, o território fatimida jamais atingiu uma dimensão suficiente para proporcionar autonomia ou independência aos governadores de província, salvo nos casos de revoltas locais, como nas cidades da Síria. O mesmo se deu na Espanha, onde foi preciso esperar a deslocamento do califado para que surgissem dinastias regionais.

Em suas linhas gerais, a administração financeira e o Tesouro público (*bayt al-mal* no Oriente, *kbizanat al-mal* na Espanha) são conhecidos. Seria para desejar que este vasto setor fosse estudado em detalhe. No momento, as melhores exposições são um estudo de E. Lévi-Provençal sobre a Espanha²⁴ e um artigo por C. Cahen, na *Encyclopédie de l'Islam*²⁵.

2) A ORGANIZAÇÃO JUDICIÁRIA

Bem antes do aparecimento das escolas de interpretação jurídica do Corão²⁶, todo um aparelho judiciário havia sido montado pelos califas omíadas²⁷, visto que, no plano judiciário, Maomé não quisera ser mais que um *bakam*, árbitro. Neste campo, a legislação tirada do Corão se limitava a injunções e a interdições que representavam muito mais uma atitude moral do que regras legais.

Foram os califas omíadas ou seus governadores, conforme opina J. Schacht, que tiveram a iniciativa de nomear juizes islâmicos, ou *qadis*²⁸. O cargo de *qadi* foi criado nos centros urbanos do império. O *qadi* muçulmano

herdou as atribuições do antigo *bakam* árabe, as dos magistrados bizantinos e talvez as dos juizes sassânidas. Eram designados pelo califa ou pelos governadores, dos quais eram secretários jurídicos. Os primeiros *qadis* islâmicos julgavam segundo o seu próprio critério (*ray*), baseando-se na prática costumeira, sempre de acordo com a legislação corânica. Segundo J. Schacht, na era omíada, além de suas funções próprias, o *qadi* acumulou a de *qaçaq* (narração), ou seja, a da instrução religiosa do povo.

Na era seguinte, a função do *qadi* se especializou. Seus titulares contribuíram para a formação do direito muçulmano. Sob os abássidas, especificou-se que o *qadi* devia ser um especialista na *sharia*. Normalmente sua investidura advinha do governo central e, a partir de então, devia aplicar a Lei sem qualquer ingerência governamental. Esta investidura é uma prova da centralização administrativa dos primeiros abássidas, que também criaram o cargo de *grão-qadi* (*qadi l-qodat*) (título conferido também ao *qadi* da capital, que logo se tornou um dos principais conselheiros do califa, e a quem cabia nomear e destituir os outros *qadis*). O cargo seria de origem sassânida: o *mobedan-mobed* zoroástrico²⁹.

Segundo Mawardi, a função do *qadi* consistia em “resolver disputas, fazer valer as responsabilidades, os direitos dos incapazes ou dos órfãos, administrar as fundações pias (*waaf*, plural *awqaf*), fazer aplicar as disposições testamentárias e as penas estipuladas, proteger sua circunscrição contra as violações dos regulamentos e contra os distúrbios, fazer a justiça equitativa para os fracos e os fortes, os grandes e os pequenos”³⁰.

Na prática, as autoridades locais, e especialmente a polícia, assumiam parcialmente a administração da justiça. Uma parte da jurisdição do *qadi* era remetida ao poder executivo para ser regulamentada pelo vizir ou pelo governador, que presidia à corte das *mazalim* (injustiças)³¹. De acordo com J. Schacht³², era essa uma influência sassânida, correspondente à “instrução das queixas”: prerrogativa do monarca absoluto, pela qual os próprios califas ou, por delegação, alguns ministros ou funcionários especiais (mais tarde também os sultões) ouviam as queixas referentes a erros ou denegação da justiça. Assim foram instituídos “tribunais de queixas” regulares. Estes tribunais tinham competência para tratar dos seguintes assuntos: atos de injustiça e tirania cometidos pelos governadores contra o povo; injustiça na distribuição e imposição de impostos; supervisão na gestão financeira dos funcionários públicos; reivindicações feitas por tropas regulares referentes à redução ou

23 [420], A. Mez, *Die Renaissance des Islams*, p. 76.

24 [38], E. Lévi-Provençal, *Espagne Musulmane*, t. III, cap. VIII, pp. 1-54.

25 [11], *Encycl. de l'Islam*, art. “*bayt al-mal*” (Cl. Cahen).

26 Vide acima, III Parte, cap. I.

27 A respeito desta questão da organização judiciária, [209], E. Tyan, *Histoire de l'Organisation Judiciaire en Pays d'Islam*; [203], J. Schacht, *Origins of Muhammadan Jurisprudence*, e [204], J. Schacht, *Esquisse d'une Histoire du Droit Musulman*.

28 [204], J. Schacht, *Esquisse...*, p. 20; [209], Tyan, *Organisation Judiciaire...*, pp. 83-99, 100-48.

29 [204] / J. Schacht, *Esquisse...*, *ibid*.

30 [194], Al-Mawardi, *Les Statuts Gouvernementaux*, pp. 107-11; [209], Tyan, *Organisation Judiciaire...*, pp. 342-432.

31 [22], G. E. von Grunebaum, *Islam Médiéval*, p. 180.

32 [204], J. Schacht, *Esquisse...*, p. 45.

retenção de seu soldo; restituição de bens apreendidos à força; fiscalização de fundações pias; aplicação de decisões tomadas pelos *qadis* e que ficavam por aplicar; procura de malfetores que não puderam ser reprimidos pelo *muhtasib*; zelo do culto público; regulamento dos litígios em geral³³.

A criação destes tribunais mostrava a imperfeição da *sharia* e o fracasso da administração da justiça pelos *qadis*. Sempre segundo Mawardi, os tribunais *mazalim* tinham, em relação aos *qadis*, uma dignidade e poder superiores, uma jurisdição mais ampla, possuíam maior poder de intimidação, um poder de "reprimir as injustiças visíveis e de punir as transgressões evidentes através de correção e disciplina". Exerciam plenos poderes de intimidação³⁴.

Na mesma época (séculos X-XI), os *qadis* tiveram que suportar igualmente a presença de um *muhtasib* (inspetor de mercados). J. Schacht reconhece neste funcionário a sobrevivência do *agoranomos* bizantino³⁵. Infelizmente, antes do século XI, quase não existem fontes referentes à *hisba* (função do *muhtasib*), exceto na Espanha e na África do Norte, onde os documentos existentes não se referem ao *muhtasib*, mas às consultas jurídicas a respeito de certos pontos da polícia dos mercados³⁶.

Era tarefa do *muhtasib* fazer respeitar a obrigação corânica: "exortar ao bem e afastar do mal" (Corão III, 100). Era de sua responsabilidade a observância das regras de moral e de conduta na sociedade muçulmana. Sua jurisdição cada vez mais se limitou à fiscalização dos mercados e das transações comerciais, às ofensas à boa conduta em público. Não tinha autoridade para ouvir um depoimento ou fazer prestar um juramento, mas podia, em compensação, abrir sindicâncias. Seus poderes executivos ultrapassavam os de um juiz comum³⁷.

Com demasiada frequência o poder político interveio pressionando os *qadis*, tanto assim que os homens piedosos e sinceros passaram a aceitar este cargo com maiores restrições. Além disso, a reputação dos juizes — e da justiça — diminuía cada vez mais³⁸. Em fins do século XI, a desilusão do muçulmano diante do rebaixamento da função pública e, em maior escala, diante da decadência do poder político devia resultar numa resignação e aceitação de

33 [194], Al-Mawardi, *Les Statuts Gouvernementaux*, pp. 135-41; [209], Tyan, *Organisation Judiciaire*..., II Parte, pp. 433-526.

34 [194], Al-Mawardi, *Les Statuts Gouvernementaux*, pp. 141-42; [209], E. Tyan, *Histoire de l'Organisation Judiciaire*, II Parte, pp. 452-73.

35 [204], J. Schacht, *Esquisse*..., p. 21.

36 [11], *Encycl. de l'Islam*, art. "hisba" (Cl. Cahen e M. Talbi).

37 [194], Al-Mawardi, *Les Statuts Gouvernementaux*, p. 404.

38 [209], E. Tyan, *Hist. de l'Organisation Judiciaire*, t. I, cap. V, "Les Moeurs Judiciaires", pp. 287-93 e sobretudo pp. 293-332.

qualquer autoridade, de preferência a uma ausência de autoridade ou à anarquia³⁹.

3) O EXÉRCITO

No califado omíada, o exército desempenhou essencialmente um papel militar e garantiu a expansão muçulmana; em seguida, mediante a aquisição ou dotação de terras nos países conquistados, chegou a exercer um papel econômico e social⁴⁰.

No início recrutado exclusivamente entre os árabes, o exército do califa praticamente conservou este caráter "nacional" até o fim da dinastia omíada. Em geral, manteve sua fidelidade. Entretanto, com a saída do exército de militares que receberam terras, com a variação dos soldos e com a regressão do espírito de guerra santa, o exército omíada perdeu muito de sua importância. Desde o século VIII, os califas tinham que recrutar uma guarda pessoal, ainda árabe, que, no entanto, impunha suas exigências⁴¹.

Com os abássidas, o recrutamento de elementos não árabes tornou-se comum. Iranianos e depois turcos passaram a integrar o exército, em proporção cada vez maior. A partir do século X, ele já era praticamente composto só de mercenários. Desde os tempos de al-Mamun, as tropas exigiam adiantamentos de soldo, bonificação por altura do advento de um novo califa... Os califas, ameaçados por distúrbios, cercavam-se de uma guarda "pretoriana" integrada por turcos, eslavos e negros, com predominância dos turcos⁴². A fim de garantir sua fidelidade, o califa estava disposto a substituir ou complementar os soldos e as pensões por concessões de terras (*iqta*), cuja renda revertia em benefício dos militares⁴³.

Na Espanha, surgiu um fenômeno idêntico: aos poucos, o exército de origem síria foi substituído por outro constituído de elementos locais, sendo depois integrado por mercenários berberes de Marrocos e por negros sudaneses, a partir do século XI. De início, estes mercenários eram mantidos nos escalões inferiores da hierarquia militar, e aos poucos foram melhor tratados, à medida que ia desaparecendo a antiga predominância síria, principalmente a partir do reinado de al-Hakam II que "berberizou" o exército. Ibn Abi Amir prosseguiu recrutando berberes para lutar contra a Espanha cristã, bem como para destruir o prestígio da aristocracia militar árabe⁴⁴.

39 [213], Santillana, em Arnold e Guillaume, *The Legacy of Islam*, p. 302.

40 [11], *Encycl. de l'Islam*, art. "djaysh".

41 [16], Gaudefroy-Demombynes e Platonov, *Le Monde Musulman et Byzantin*, p. 214.

42 [16], Gaudefroy-Demombynes e Platonov, pp. 352-54.

43 Sobre a *iqta* vide adiante, capítulo IV.

44 [38], E. Lévi-Provençal, *Espagne Musulmane*, t. III, cap. IX.

A inclusão do exército nos órgãos governamentais — porque os emires intervieram na nomeação dos vizires e califas, ou então exerceram pressões sobre eles — teve conseqüências muito graves no plano econômico e social, particularmente no império abássida. Em grande parte, o exército foi o responsável pela transformação do califado abássida, pela sua evolução política e, enfim, pela tomada do poder pelos turcos. Mas esta responsabilidade foi partilhada com os próprios califas e vizires.

Entretanto, não se deve esquecer que o exército abássida — ou o dos dinastas locais — garantiu a defesa das fronteiras e, a despeito das ofensivas bizantinas, permitiu a manutenção do califado⁴⁵.

45 [442], A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, t. I e II, *passim*.

Capítulo 3

A Sociedade Árabe-Muçulmana

A revelação do Corão, seguida da adesão dos árabes à nova religião e, depois, da expansão muçulmana, alterou profundamente as condições locais da vida social e deu origem a uma nova sociedade, que sofreu uma evolução. Esta sociedade, antes chamada árabe e depois arábico-muçulmana e muçulmana, passou por problemas internos extremamente graves, devidos à ascensão dos árabes, à transformação das tradições tribais, ao contato com outras civilizações, ao desenvolvimento das cidades, à criação de uma aristocracia militar de tipo feudal... Ao mesmo tempo que a expansão transformava a sociedade árabe, promovia seu enriquecimento espiritual e intelectual, trazendo-lhe vantagens materiais até então desconhecidas. Depois, com o correr dos tempos, outros povos, com sua adesão à comunidade muçulmana, contribuíram para transformar a sociedade árabe em uma sociedade muçulmana onde as etnias deixaram de ser fator de discriminação e onde o critério social não foi mais o fato de ser árabe, mas o de ter esta ou aquela categoria "profissional". Dizia-se que o vizir barmékida al-Fadl ibn Yahya (caído em desgraça em 803) dividira a humanidade em quatro classe, a saber: "1) O soberano, que, por seu valor, foi colocado em primeiro lugar; 2) O vizir, que se notabilizou por sua prudência e seu discernimento; 3) As altas personalidades, elevadas por sua riqueza; 4) A classe média, ligada às demais por sua cultura. O resto da humanidade era escória, que só sabia comer e dormir"¹.

Mesmo que este juízo seja forçado e impregnado de humor negro, ele é uma prova do estado de espírito das classes dirigentes, que menosprezavam os indivíduos de baixa condição, mas que mantinham, contudo, certa reverência pelas pessoas que souberam adquirir conhecimentos e cultura.

1 [22], Ibn al-Faqih, *Muhtasar Kitáb al-Buldân*, citado por G. E. von Grunebaum, *Islam Médiéval*, p. 188.

A) CONSTITUIÇÃO DE UMA SOCIEDADE NOVA

A fortuna da palavra “árabe” para designar o povo “árabe” foi devidamente focalizada por B. Lewis na Introdução de seu livro *Les Arabes dans l'Histoire*². Nas primeiras notações que se conhecem, o termo “árabe” tem o sentido de “beduíno”. Foi aplicado aos nômades para distingui-los das populações sedentárias. Para Maomé e seus contemporâneos, os árabes eram os beduínos do deserto; no Corão, o termo é empregado exclusivamente neste sentido. Jamais foi aplicado aos habitantes de Meca, Medina ou de outros centros urbanos. Ao contrário, a língua destas cidades e do Corão era qualificada de “língua árabe”. Aqui se encontra o germe da idéia difundida mais tarde de que o árabe mais puro era falado pelos beduínos, os mais fiéis depositários das primitivas tradições árabes³.

A conquista, a expansão — tanto quanto a religião, que usava a língua árabe — ampliaram o sentido da palavra fazendo com que fosse aplicada a todos aqueles que, como membros das tribos beduínas em sua maioria, ou sedentárias, delas participaram. “Durante este primeiro período da história islâmica, quando o islamismo era exclusivamente uma religião árabe e o califado um reino árabe, o termo “árabe” era aplicado aos que falavam o árabe, eram os descendentes diretos de uma tribo árabe e que, eles próprios ou seus ancestrais, eram originários da Arábia”. Na própria grafia, distinguiu-se *‘arab*, que correspondia à definição acima dada, e a *a‘rab*, que significava beduíno⁴.

Vimos que, enquanto Maomé era vivo, sedentários e beduínos começaram uma aproximação. Mesmo conservando suas características próprias (em particular a distinção entre as tribos árabes do Norte e as do Sul, que persistiria pelo menos até o fim do califado omíada), eles haviam se unido na *umma*, a comunidade muçulmana, que reconhecia a autoridade do Profeta. Viu-se também que o papel de Maomé fora considerável e que ele fizera uma revolução na Arábia⁵. A submissão (*islā*) à vontade divina tornou-se o princípio supremo que não só unia as tribos entre si, mas ainda os nômades e sedentários. Não era por isso que daí resultava uma sociedade nova, mas simplesmente uma comunidade unida pelos laços da religião.

Um dos meios que veio aumentar a coesão entre esses elementos ainda dispare foi oferecido pelos primeiros califas: a luta contra os infiéis, a conquista de territórios gregos ou persas e o produto do saque distribuído teoricamente em partes iguais entre os muçulmanos. No entanto, se a comunidade existia

no plano religioso, se nos combates os muçulmanos se uniam, por outro lado é certo que, à margem dos fatos da expansão, logo surgiram querelas intestinas, rivalidades entre as tribos do Norte e do Sul, oposições entre sedentários e beduínos que degeneraram em conflitos pessoais, antes de levar aos cismas religiosos ou políticos. Essas rivalidades tribais surgiram tanto na Arábia quanto no Iraque, na Síria ou na Espanha, continuando durante todo o califado omíada.

A nova sociedade árabe-muçulmana tinha dificuldade em apagar as velhas tradições tribais árabes. Essas tradições eram tanto mais conservadas quanto mais forte era a convicção dos árabes de que eram os únicos muçulmanos legítimos, que os protegidos e recém-convertidos não podiam ter acesso à qualidade de árabes, e que, por seu domínio político e militar, os árabes, sem nenhuma participação dos outros elementos do império, podiam transpor para um plano mais amplo suas concepções e tradições.

Vários fatores contribuíram para enfraquecer essas tradições tribais, chegando mesmo a aniquilá-las para dar origem a uma sociedade muçulmana: antes de tudo, o contato com povos de velha civilização que, convertidos ou não ao Islã, exerceram indiscutível influência sobre os árabes; depois, o desenvolvimento da vida urbana; por fim, as novas condições de vida resultantes da conquista, que a um grande número de beduínos deram a conhecer novos gêneros de vida, bem como implicaram em modificações no seu próprio comportamento social e econômico, mediante a aquisição de terras e de bens materiais.

Nas províncias, os conquistadores árabes eram minoria frente às populações nativas: soldados ou funcionários, habitantes das cidades ou beduínos. Conservaram autonomia social e constituíram uma espécie de aristocracia diante dessas populações, durante o tempo em que o número de conversões não ultrapassou o de árabes e que os convertidos não exigiram igualdade de tratamento. Em parte, essas exigências causaram a queda dos omíadas, assim como a aliança dos *mawālī* com os xiitas ou os abássidas. O xiismo foi também um meio (além das tomadas de posição política e religiosa) utilizado por certas tribos árabes para manifestar sua oposição ao clã dos omíadas e, no plano social, a uma aristocracia árabe que ia se implantando e adquirindo fortunas pelo simples fato de pertencer ao clã omíada por parentesco, aliança ou oportunismo.

No tempo dos omíadas, os recém-convertidos aderiam a uma tribo árabe que lhes dava sua proteção e, em troca, considerava-os seus “clientes” (*mawla*, plural *mawālī*; o termo *mawla* designa igualmente o escravo libertado que se torna “cliente” de seu antigo dono). Teoricamente, os *mawālī* não-árabes deveriam ter beneficiado da igualdade com os muçulmanos árabes, mas sabe-se que nada disto aconteceu.

2 [40]. B. Lewis, *Les Arabes dans l'Histoire*, Introdução, pp. 7-12.

3 [40]. B. Lewis, *ibid.*, p. 10.

4 [40]. B. Lewis, *ibid.*, p. 11.

5 Vide acima, II Parte, cap. I.

Abaixo dos árabes e dos *mawali*, a nova sociedade comportou uma categoria social e religiosa nitidamente separada: a dos não-muçulmanos. No islamismo não podia haver igualdade entre o muçulmano e o não-muçulmano. Os muçulmanos, pela revelação e escolha de Alá, eram os detentores da verdade e, portanto, superiores aos demais grupos. O mundo era dos muçulmanos que, não obstante, tinham obrigações para com as comunidades que possuíam parte da revelação. No entanto, para o idólatra e o pagão não havia opção fora da alternativa conversão ou morte: não podia existir minoria pagã.

"Somente os cristãos, os judeus e os discípulos de Zoroastro podem ser reconhecidos como minoria organizada. No entanto, esta atribuição de uma posição bem circunscrita dentro do mundo muçulmano não anula as distinções sociais. Em sua qualidade de muçulmano, o crente é fundamentalmente superior, e o não-crente, para subir de posição, nada podia fazer, a não ser aceitar o Islã e tornar-se membro do grupo dominante... Esta atitude para com os "povos do Livro" não implica em nenhuma obrigação, da parte dos muçulmanos, de convertê-los ou exterminá-los. É isto que faz com que o Islã tenha a reputação de religião tolerante; é inegável que esta reputação se justifica pelo fato de que os muçulmanos permitiram aos cristãos e judeus a prática de suas religiões; mas não se justifica na medida em que, para o Ocidente, a tolerância implica numa situação de igualdade perante a lei, e na participação na vida política e civil em condições de igualdade⁶."

Os povos do Livro eram considerados *dhimmi* (protegidos); em troca da *dhimma* (proteção) concedida pelos muçulmanos, eles renunciavam a alguns direitos, podendo, contudo, conservar sua religião e seus costumes⁷.

Enfim, a camada social mais baixa, integrada pelos escravos, cuja condição servil podia ser transformada pela alforria. A lei corânica lhes impunha um certo número de incapacidades. Os escravos libertos tornavam-se "clientes" do seu antigo dono ou de sua tribo, passando à condição de *mawali*⁸.

Como foi observado por G. E. Grunebaum, a sociedade muçulmana da Idade Média comportava outras divisões: diferenciação dos grupos religiosos no seio do Islã; distinção entre as nacionalidades (o que delimitava muito as diferenças sociais, submetendo o indivíduo a uma hierarquia profissional mais ou menos definida)⁹. De fato, estas distinções se interpenetram, sendo difícil separá-las rigorosamente, salvo no que se refere a muçulmanos e não-muçulmanos. Entre os muçulmanos, o grande acontecimento da Idade Média foi a ascensão dos *mawali*.

6 [22]. G. E. von Grunebaum, *Islam Médiéval*, pp. 195-96.

7 Vide adiante, p. 212, o estatuto dos *dhimmi*.

8 A melhor exposição sobre os escravos encontra-se em [11], *Encycl. de l'Islam*, art. "abd" (R. Brunschvig).

9 [22], G. E. von Grunebaum, *Islam Médiéval*, pp. 194-95.

B) OS "MAWALI"

Os nossos conhecimentos atuais permitem encarar a evolução desta categoria da seguinte maneira: os omíadas e os árabes muçulmanos consideraram os recém-convertidos como muçulmanos de classe inferior: daí uma discriminação fiscal. Enquanto muçulmanos, os *mawali* deveriam pagar apenas o dízimo e os impostos corânicos, ficando isentos da *djizya* (taxa "per capita") e do *kharadj* (imposto territorial); por isto, aplicavam todos os esforços para que esta discriminação fosse eliminada, visto que, tornando-se mais numerosos, desempenhavam um papel cada vez maior na administração, participando, portanto, diretamente no serviço do império e impondo-se nas cidades como mercadores e comerciantes. Foram também isentos da *djizya*, desde então considerada sinal da *dhimma*. Quanto ao *kharadj* dos proprietários de terras, viu-se que o receio de uma diminuição da receita incitou os califas omíadas a manter este imposto, dali em diante ligado à terra, não mais importando a qualificação do seu proprietário¹⁰. Parece que grande número de pequenos proprietários recém-convertidos, para evitar essas disposições do fisco, recorreram à prática da *taldjia* (recomendação)¹¹: ingressando na clientela de um grande latifundiário árabe, transformavam sua propriedade em feudo em regime de parceria hereditária. Todavia, esta prática ainda não foi bem caracterizada e requer estudos mais aprofundados: teme-se que os documentos sejam raros ou pouco explícitos.

Outros *mawali*, para evitar o pagamento do *kharadj*, abandonaram suas terras e foram para as cidades, onde engrossaram a massa dos neomuçulmanos e simultaneamente a dos descontentes. Entretanto, a civilização urbana favoreceu o *mawla*, em detrimento do homem da tribo, o beduíno. A integração dos *mawali* na sociedade árabe-muçulmana tornou-se tão evidente que, cerca de 750, Abu Hanifa, fundador de uma das quatro escolas de interpretação, escrevia que "todos os qorayshitas constituíam uma só classe e os demais árabes eram iguais, independente da tribo a que pertencessem. Entre os muçulmanos não-árabes, o indivíduo tinha, por nascimento, o mesmo direito de um árabe, se seu pai e seu avô já fossem muçulmanos antes dele, mas apenas se tivesse condições de fornecer um dote suficiente". Quanto à escola malequita, reconhecia a completa igualdade entre não-árabes muçulmanos e muçulmanos¹².

Com a vitória dos abássidas, a situação dos *mawali* mudou a ponto de desaparecer finalmente a distinção entre árabes e não-árabes; mais que isso,

10 Vide acima, II Parte, cap. III.

11 [57]. Cl. Cahen, em Perroy, *Le Moyen Age*, p. 99.

12 [191], R. Levy, *The Social Structure of Islam*, p. 63; [22], G. E. von Grunebaum, *Islam Médiéval*, p. 220.

foram os não-árabes, entre eles especialmente os iranianos, que sobrepujaram os outros. Graças às posições ocupadas nos círculos governamentais e na corte, os iranianos, por meio da arabização, fizeram com que aos poucos desaparecesse (no Oriente) a antiga supremacia árabe, fazendo reviver as reminiscências do iranismo, alçado ao primeiro plano em função da glória histórica e literária do Irã antigo. No século X, Abu Saïd al-Rostami podia escrever estas palavras que, dois séculos antes, teriam sido inconcebíveis: "Os árabes se vangloriam de ser os donos do mundo e os senhores dos povos. Por que não se vangloriam antes de ser pastores e condutores de camelos?"¹³. Este nacionalismo iraniano, desforra do antigo racismo árabe, ficou conhecido pelo nome de *shuubiya*, por causa de um versículo corânico no qual as palavras *qabail* (tribos) e *shuub* (povos) estão lado a lado, e cujo sentido foi interpretado pelos não-árabes a seu favor¹⁴. Este renascimento iraniano é constatado não somente na literatura e na poesia, mas principalmente nas insurreições políticas e religiosas do século VIII ao X, e mais particularmente na constituição dos Estados quase independentes dos safáridas e dos samânidas. Estes últimos levaram mesmo sua genealogia até os sassânidas. Contudo, esse nacionalismo iraniano jamais chegou a romper completamente com o mundo árabe. Ele não foi o único a se manifestar indiretamente através da *shuubiya*, pois, seguindo o exemplo dos iranianos, os turcos, escravos-mercenários que se tornaram *mawali* e muçulmanos de plenos direitos, impuseram sua autoridade aos árabes, pela primeira vez no século IX, e pela segunda, com êxito infinitamente maior, no século XI.

Quanto aos negros, a partir do fim do século IX, os que eram libertos tiveram acesso a todos os graus da hierarquia administrativa. No século X, um deles, Kafur, foi governador do Egito quase independente, por mais de vinte anos.

Se os muçulmanos não-árabes tinham enfim conquistado sua condição de muçulmanos de plenos direitos, no plano religioso e em certas esferas sociais, nem assim o fato de ter uma origem árabe deixava de conferir uma espécie de nobreza, e uma nobreza ainda maior no caso de se pertencer à família do Profeta (*sharif*, plural *shorfa* e *ashraf*), ou, pelo menos, à tribo dos qorayshitas.

Na África do Norte, o problema dos *mawali* é menos conhecido do que no Oriente. Conforme as regiões, assumiu duas formas diferentes. No Centro e Oeste do Magreb, a conquista árabe, seguida de uma colonização e arabização bastante lentas, no início provocou alguns choques entre árabes e ber-

beres; em seguida, a dominação de tipo omíada-sunita desapareceu para dar lugar aos Estados kharidjitas, onde o problema dos *mawali* nem chegou a se manifestar, por causa do igualitarismo dos muçulmanos nesta seita. Por outro lado, até a invasão hilaliana e mesmo depois, os árabes foram amplamente minoritários e, como não contassem com forças militares, não tentaram manter os berberes sob tutela.

Na Ifríquia, ao contrário, a dominação árabe, apoiada em Kairuan, foi muito mais opressiva e prolongada, perdurando até a saída dos fatímidas, passando pelo século dos aglábidas. Pelo que se sabe atualmente, parece que estes últimos mantiveram os berberes em condições de inferioridade, mas de maneira menos brutal e desprezível do que a adotada pelos fatímidas no século X, o que explica a revolta berbere e kharidjita de Abu Yazid.

Graças aos trabalhos de E. Lévi-Provençal¹⁵, dispomos de melhor informação sobre a Espanha. Segundo este autor, em primeiro lugar estão os árabes que vieram com as diversas levas de imigração, que se instalaram nas cidades mais importantes, ocupando os cargos mais elevados, e nas zonas rurais mais ricas e férteis da península. Estes árabes logo se hispanizaram e o antagonismo tribal atenuou-se. Depois, vieram os berberes que, em grande número, também se hispanizaram e lutaram ao lado dos árabes contra a ingerência de outros berberes do Magreb e da Ifríquia, no tempo da ditadura amirida (de Ibn Amir) na segunda metade do século X.

Quanto aos neomuçulmanos, *muwallad* ou *musalima*, eram igualmente muito numerosos e seu número aumentou à medida em que diminuía o dos moçárabes. Acabaram por constituir a camada mais importante da população e desempenharam papel essencial na economia do país. "Ao favorecer seu progresso, ao permitir a muitos deles integrar-se na sociedade muçulmana, os omíadas deram provas de sabedoria política... Os novos senhores da Espanha não eram piores do que os antigos; propunham ao povo melhorar suas condições de vida, caso se convertessem sem constrangimento ao Islã. A política de conversão trouxe ao regime omíada uma importante massa de súditos de bom quilate. Se, no século XI, a Espanha omíada brilhou no domínio do espírito, ela o deveu aos *muwallad* (Ibn Hazm, por exemplo)"¹⁶. Entretanto, pode-se supor que, se os árabes agiram assim, é que, como no Magreb ocidental, eles constituíam uma reduzida minoria e necessitavam do reforço dos convertidos a fim de consolidar sua posição.

Quando Ibn Abi Amir rompeu os últimos laços tribais colocando os árabes no mesmo plano dos outros andaluzes, quando aboliu o antigo sistema militar dos *djund* com seus benefícios correspondentes, ele favoreceu o nas-

13 I. Goldziher, *Mohammedanische Studien*, I, p. 162.

14 [143], H. Laoust, *Schismes...*, cap. IV, p. 118; [181], L. Gardet, *La Cité Musulmane*, p. 212; [13], F. Gabrieli, *Les Arabes*, p. 143; [391], H. A. R. Gibb, "The Social Significance of the *Shu'ubiya*", *Stud. Orientalia*, 1953.

15 [38], E. Lévi-Provençal, *Espagne Musulmane*, t. III, cap. IX, pp. 67-9.

16 [38], E. Lévi-Provençal, *Espagne Musulmane*, t. III, cap. IX, pp. 181-83.

cimento de uma *asabiya* (solidariedade) andaluza, que substituiu a antiga *asabiya* árabe, e destinada a enfrentar os excessos dos escravônios e dos mercenários berberes. Mas desde o reinado de Abd al-Rahman III, a mistura da população já estava feita, traduzindo-se por um equilíbrio social: a situação era, portanto, bem diversa da do Oriente muçulmano.

C) OS PROTEGIDOS ("DHIMI")

Os "povos do Livro" tinham o privilégio da "dhimma", conversão de proteção pela qual obtinham os seguintes direitos: reconhecimento de sua personalidade; direito de permanecer em terras do Islã; garantia das liberdades públicas; gozo dos direitos privados. Direitos públicos e privados eram-lhes conferidos somente em troca do compromisso de pagamento de um imposto especial, a *djizya*, e de submissão à autoridade muçulmana. Por sua vez, os muçulmanos se comprometiam a abster-se de todo ato hostil contra os infieis e a endossar a responsabilidade de qualquer prejuízo causado ilegalmente por muçulmanos às pessoas ou aos bens dos *dhimi*; a proteger estes últimos contra qualquer ataque vindo do interior ou do exterior. A *dhima* era uma convenção de caráter permanente, sempre feita por tempo indeterminado. Com a morte dos signatários, era transferida para seus descendentes¹⁷.

Um texto conhecido pelo nome de "Pacto de Omar" (provavelmente uma condensação de tratados particulares feita no fim do século VIII) demonstra que os *dhimi* obtinham garantias ao preço de uma desigualdade reconhecida e permanente. Uma citação feita por Omar, de uma carta recebida de cristãos, constitui o melhor resumo deste texto: "Quando vós (Omar) viesdes até nós, pedimos-vos a segurança para nossas vidas, nossas famílias, nossos bens e pessoas de nossa religião, sob as seguintes condições: pagar o tributo sem demora e ser humilhados; não impedir nenhum muçulmano de se abrigar em nossas igrejas durante o dia e à noite, hospedá-lo ali por três dias, dar-lhe comida e abrir-lhe as portas; tanger apenas de leve o *naqus* (prancha de madeira que substitui os sinos) e não cantar em voz alta; não construir igrejas, conventos, ermidas ou cubículos, nem consertar os que estão em mau estado; não fazer reunião em bairros muçulmanos, nem em presença de muçulmanos; não fazer ostentação de idolatria, ou fazer convites para as sessões, não expor a cruz sobre nossas igrejas, nem em estradas ou mercados muçulmanos; não estudar o Corão, nem ensiná-lo aos nossos filhos; não impedir que algum parente nosso se volte para os muçulmanos, se assim o desejar; não se assemelhar aos muçulmanos na aparência e nas roupas; honrá-los e respeitá-los; levantar-nos quando estivermos juntos, não fazer nossas casas mais altas do que as

17 [180]. A Fattal, *Le Statut Légal des Non-musulmans*, pp. 72 e ss.

deles; não guardar armas ou espadas, não usá-las na cidade ou em trajeto por território muçulmano; não bater num muçulmano, não ter escravos que pertenceram a muçulmanos. Nós nos impomos estas condições assim como a vossos correligionários; aquele que rejeitá-las não será protegido"¹⁸.

Desde a época de Omar, estas restrições não impediram o acesso de não-muçulmanos a cargos importantes na administração do Estado¹⁹; sob os omíadas, pelo menos até o reinado de Omar II, o número de funcionários não-muçulmanos era considerável: como se sabe, isto se explica pela falta de pessoal qualificado entre os muçulmanos, bem como pela impossibilidade imediata, logo depois da conquista, de redigir em árabe os documentos escritos necessários à administração dos territórios e à cobrança dos impostos. Daí o recurso a textos gregos ou iranianos e, por conseguinte, a utilização de um pessoal capaz de compreendê-los e de traduzi-los para o árabe. Segundo A. Fattal, o primeiro papiro escrito inteiramente em árabe data de 709, e o último papiro bilingüe, de 720²⁰. Mesmo após o expurgo de Omar II de não-muçulmanos dos quadros administrativos, ainda assim muitos deles continuaram, principalmente cristãos e judeus na Síria.

É indiscutível a influência dos não-muçulmanos na administração abássida, assim como sua influência no aparecimento de novas teorias teológicas nos séculos VIII e IX. Isto talvez explique a reação anti-*dhimmi* registrada em Bagdá no tempo do sultão al-Mutawakkil, o mesmo que antes reprimira os motazilitas, restabelecendo a estrita ortodoxia. Em nome desta ortodoxia, perseguiu os cristãos, aos quais lembrou a observância de seus direitos e deveres, que por eles estavam sendo ultrapassados. Além disso, o pessoal do círculo do califa talvez invejasse os cristãos pela posição que ocupavam na sociedade. Al-Djahiz escreveu sobre o assunto uma "epístola" contra os cristãos, na qual explica por que era preciso odiá-los e mesmo suprimi-los, em razão de sua cultura da qual se serviam para confundir os muçulmanos²¹. Esta virulência era extremamente rara entre os muçulmanos, como também as perseguições: além da que moveu Mutawakkil, a única da qual se tem conhecimento foi a do califa fatimida al-Hakim, no início do século XI²².

Os muçulmanos jamais deixaram que os *dhimmi* se esquecessem de sua condição inferior na sociedade muçulmana e, a despeito de estarem ocupando

18 [207], A. S. Tritton, *The Caliphs and their Non-muslim Subjects*, pp. 4-5; (179), D. Denet, *Conversion and the Poll-tax*, p. 63; trad. fr. en [22]. G. E. von Grunebaum, *Islam Médiéval*, p. 197 e em Fattal, *Le Statut Légal...*, pp. 60-5.

19 Vide acima, II Parte, cap. III, pp. 109 e ss.

20 [180], A. Fattal, *Le Statut Légal des Non-Musulmans*, p. 246.

21 [384], Al-Djahiz, *Al-radd'ala'l-nasrá* citado em [22], G. E. von Grunebaum, *Islam Médiéval*, p. 201.

22 Vide acima, II Parte, cap. VI, p. 152.

cargos administrativos, eram um recurso extremo tolerado por necessidade. O desprezo dos muçulmanos para com os *dhimmi* não era estranho à segregação observada nos centros urbanos, onde cada grupo religioso tinha seu bairro.

Na Espanha²³, os *dhimmi* se chamavam moçárabes. Tinham importantes comunidades nas cidades de Toledo, Córdoba, Sevilha e Mérida, e evidentemente nos campos. Com o tempo, seu número diminuiu por causa das conversões. Entretanto, no século IX, cada aglomeração urbana abrigava uma comunidade cristã e outra judaica, inferiores em número ao resto da população. Em Córdoba, houve um levante dos moçárabes (850-859), provocado pelas exigências fiscais do califa e pelo zelo anticristão dos *muwallad*: o desprezo mútuo transformou-se em oposição violenta, chegando até a provocar cenas trágicas (os "mártires" de Córdoba). Mais tarde, estabeleceu-se um regime de coexistência pacífica sem choques, até o advento dos *reyes de taifa*. Os moçárabes pagavam a *djizya* e, no século IX, talvez também uma contribuição extraordinária. O governo colocava um responsável à frente das comunidades moçárabes, o *comes*, eleito por elas; além disso, havia um "qadi dos cristãos" para resolver litígios. No que se refere às comunidades judaicas na Espanha daquela época, os dados disponíveis são bastante escassos.

Originalmente, a condição de *dhimmi* era caracterizada pela prestação da *djizya*, taxa por cabeça, e do *kharadj*, imposto territorial. No início do império omíada, estes dois impostos foram objeto de confusão e interferências. Os trabalhos recentes de C. Dennett²⁴ permitiram precisar sua recíproca aplicação real.

Em data anterior, Wellhausen²⁵ e depois Becker²⁶, Caetani²⁷ e Grohmann adiantaram a hipótese de que a teoria muçulmana desses impostos era tardia; os conquistadores árabes cobravam dos povos submetidos um simples tributo de guerra, representado por uma soma em dinheiro e por prestações "in natura"²⁸. Este tributo, arrecadado segundo métodos bizantinos ou persas, era percebido sobre a propriedade e a renda; os árabes interessavam-se apenas pelo seu montante global. Para eles, os termos *kharadj* e *djizya* não tinham significado particular. No caso de uma conversão do indivíduo, ele ficava isento de ambos os impostos não-muçulmanos; se a terra de um não-muçulmano passasse a propriedade de um muçulmano, o imposto territorial que recaía sobre essa terra era suprimido. As conversões e a evasão rural

23 [38]. E. Lévi-Provençal, *Espagne Musulmane*, t. III, cap. XI, pp. 214-26.

24 [179]. D. Dennett, *Conversion and the Poll-tax*, retomado por [180], A. Fattal, *Le Statut Légal des Non-musulmans*, pp. 316-17.

25 [364]. J. Wellhausen, *Das Arabische Reich und sein Sturz*, pp. 19-23 e 176-84.

26 [275]. Becker, "Steuerpacht und Lehnwesen", *Der Islam*, V, 1914.

27 [123]. Caetani, *Studi di Storia Orientale*, t. I.

28 Apoiamo-nos aqui na exposição de [180], A. Fattal, *Le Statut Légal des Non-musulmans*, pp. 323 e ss.

trouxeram o temor de dificuldades econômicas; daí a medida tomada pelo governador al-Hadjdjadj, devolvendo aos campos certo número de recém-convertidos e cobrando-lhes impostos. O califa Omar II teria reconsiderado essas medidas e estabelecido que a conversão isentava do tributo e que, a partir de então, estava proibida a venda de terra a muçulmanos. Em 738, o governador do Korassan, Naçr ibn Sayyar, decretou que os *dhimmi* deviam pagar a *djizya*, mas que os convertidos pagariam o *kharadj*. Segundo Becker, foi na época do estabelecimento do primeiro cadastro muçulmano no Egito (1724) que se introduzira a distinção definitiva entre *djizya*, taxa por cabeça paga pelos *dhimmi*, e *kharadj*, imposto pago pelos muçulmanos e pelos *dhimmi* sobre suas terras.

Esta sedutora teoria não leva em conta bastante os textos que mostram que havia uma diversidade de sistemas fiscais variando de província para província. Além disso, ela faz supor que, ao terminar o regime omíada, teria havido uma transformação radical não mencionada em parte nenhuma, salvo por Tabari para o Korassan.

Antes convém determinar a natureza exata de cada imposto e conhecer os sistemas fiscais bizantino e sassânida.

Nestes dois impérios, existia um imposto territorial e um imposto de capitação. No império bizantino era recolhido um imposto de capitação (*kephaleion* ou *kephalition*) das camadas inferiores da população rural e das populações não-cristãs; havia inclusive um imposto territorial percebido por unidade de superfície explorada (*jugum*) e cujo montante era fixo e determinado pela qualidade do solo. Nos territórios autônomos (*autopraktoi*), o imposto territorial era cobrado sobre o número de habitantes e não sobre o *jugum*; o imposto era distribuído por cabeça (*kapnikon*) entre os agricultores; variava de acordo com a quota da colheita ou da superfície plantada.

No império sassânida, sob Cósroe I, sabe-se que houve uma reforma fiscal em meados do século VI: as terras cultivadas foram cadastradas e sujeitas a um imposto territorial estabelecido por unidade de superfície (*djerib*); além disso, foi imposta uma taxa "per capita" a todos os homens entre vinte e cinquenta anos de idade, exetuando-se os "nobres, os grandes, os soldados, os sacerdotes, os secretários e outras pessoas a serviço do rei". A taxa por cabeça variava de 4 a 12 *dirhems* (segundo Tabari), de acordo com a fortuna²⁹.

Estes são os dados gerais: em cada província, logo depois da conquista, eles foram aplicados com variantes, notando-se todavia uma tendência à uniformização, que aos poucos se aproximava das concepções sassânidas. De fato, a distinção entre *djizya* e *kharadj* só foi verdadeiramente feita na época abássida.

29 [180], A. Fattal, *Statut Légal...*, p. 322.

Segundo alguns autores árabes, a *djizya* (mencionada no Corão, IX, 29) era o preço que pagavam os infiéis para terem sua vida salva, para obterem o direito de permanecer em terras islâmicas, de continuar na infidelidade e de gozar da segurança pública e da proteção do Estado. Era este o resultado do contrato da *dhimma*. O imposto era pessoal. Recaía apenas sobre os protegidos, dele ficando isentos mulheres, crianças, escravos, enfermos e doentes mentais. Os religiosos só passaram a pagar a *djizya* a partir do reinado de Abd al-Malik. A tarifa variava conforme a situação de fortuna do *dhimmi*; era de 12, 24 ou 48 *dirhems* (ou 1, 2 ou 4 dinares). De início, seu pagamento era efetuado em natura e em dinheiro, podendo ser parcelado em vários meses. O califa Omar teria ordenado que o pagamento da *djizya* fosse comprovado por um selo de chumbo colocado no pescoço do *dhimmi*: este selo revestiu então um caráter infamante. Este procedimento foi logo abandonado³⁰.

Quanto ao *kharadj*, este termo deve relacionar-se com o grego *khorigia* que, no século VI, designava a renda que o cultivador pagava ao proprietário da terra. Aparece no Corão com o sentido de "retribuição". Além disso, o Corão especifica que a terra é de Deus — e de seu representante, o Profeta, que dela pode dispor de acordo com sua vontade. Está escrito notadamente que o espólio de guerra (*fay*) é patrimônio do Estado. O imposto territorial significava o direito que tinha a comunidade muçulmana sobre as terras conquistadas, mas que eram deixadas nas mãos de seus possuidores. Esta medida foi tomada principalmente na época de Omar, que justificou sua atitude com o desejo de legar bens às gerações muçulmanas do futuro e com o cuidado de não deixar esgotar uma importante fonte de renda ao distribuir todas as terras aos guerreiros árabes.

Em seguida, distinguiram-se várias categorias de *kharadj*:

- 1) *kharadj wazifa*: imposto territorial baseado na extensão da propriedade e estabelecido por cadastro regular. Na época da conquista, estava instituído nas antigas províncias romanas (principalmente no Egito);
- 2) *kharadj muqasama*: renda percebida "in natura" sobre os produtos da terra. O sistema foi utilizado no tempo do Profeta; depois passou a ser pago eventualmente em moeda corrente;
- 3) *kharadj muqataa* ou *qanun*: tributo fixo pago por contribuintes particulares, aldeias, cidades ou províncias. Era uma forma de imposto cobrado em geral nas "marcas" fronteiriças (Armênia, Tabaristão...). As autoridades locais eram incumbidas de sua distribuição.

A tarifa do *kharadj* variou de acordo com a natureza da produção, região e época. Depois de várias tentativas, a cobrança foi efetuada de acordo com o

30 [180], A. Fattal, *Status Légal...*, pp. 286-91.

calendário solar, na data da colheita. O sistema de cobrança mais utilizado foi o do arrendamento, que freqüentemente deu margem a abusos³¹.

Enquanto determinado número de *dhimmi* participou da vida administrativa do Estado, a grande maioria vivia no campo, ou exercia, na cidade, ofícios, alguns dos quais, em princípio, não podiam ser desempenhados por muçulmanos, particularmente os referentes ao comércio do dinheiro. Os *dhimmi* podiam ser banqueiros, cambistas, comerciantes. Nestes campos desempenharam papel de destaque. Djahyz o reconhece ao escrever: "Outro motivo da admiração devotada aos cristãos pelo povo deriva do fato de serem os secretários e servidores dos reis, dos médicos, dos notáveis, dos perfumistas e cambistas"³². Sob este aspecto, os judeus devem ser equiparados aos cristãos. Se realmente exerceram ofícios lucrativos, devem também ter exercido outros, muito menos procurados. Enfim, os *dhimmi*, judeus e cristãos, trouxeram sua contribuição ao desenvolvimento do pensamento muçulmano. Embora marginalizados da comunidade, formavam um dos elementos mais ativos da nova sociedade criada em consequência da conquista e expansão muçulmanas.

D) OS HABITANTES DA CIDADE

A civilização muçulmana foi uma civilização urbana? Os estudos realizados sobre as cidades e a civilização urbana a partir de William Marçais³³ trouxeram uma importante contribuição para a solução de um problema que está longe de ser resolvido.

Que a civilização muçulmana seja essencialmente urbana nada tem de original. Original foi o modo como surgiu a cidade islâmica desde o início do islamismo, como centro vital da comunidade. Ao se fixarem nas grandes cidades da Síria ou criando novos centros urbanos, os chefes do Islã, os sedentários do Hedjaz fizeram uma opção que se impôs diante de qualquer tentação de nomadismo por parte dos beduínos. Por outro lado, a obrigação da prece em comum na sexta-feira exigia um edifício, a mesquita (*djami*, *masdjid*), onde a comunidade devia reunir-se. O exemplo dado por Maomé em Medina repercutiu em todas as belas cidades do mundo muçulmano e, como em Medina, a mesquita não era inicialmente apenas o lugar da oração, mas também, desde seu *minbar*, o lugar onde se faziam proclamações de qualquer es-

31 [180] A. Fattal, *Status Légal...*, pp. 299-330.

32 [384], Al-Djahiz, *Al-radd 'ala' l-nasdra*, citado em [22], G. E. von Grunebaum, *Islam Médieval*, p. 201.

33 W. Marçais, "L'Islamisme et la Vie Urbaine", *C. R. Acad. Inscr.*, 1928, 86-100; [337], W. Marçais, *Comment l'Afrique du Nord a été Arabisée*, t. I: *L'Arabisation des Villes*; G. Marçais, "La Conception des Villes dans l'Islam", *Revue d'Alger*, II, 1954-1955, pp. 517-33; [227], G. E. von Grunebaum, "The Structure of the Muslim Town", em *Islam, Essays...* 1955, pp. 141-58.

pécie³⁴. Em torno da mesquita reuniram-se grupos de homens das mais diversas camadas sociais e profissionais, que constituíram a "cidade".

Os problemas surgidos com a evolução da cidade muçulmana são numerosos e complexos. Ainda falta muito para conhecê-la. O número de monografias sobre o período que nos interessa é extremamente reduzido³⁵. Os dados demográficos são quase inexistentes; os documentos relativos às cidades contidos nas fontes árabes são bastante numerosos, mas com muita frequência contêm uma história fática geralmente muito imprecisa, no que se refere aos problemas sociais anteriores ao século XI. Enquanto há relativa abundância de dados a respeito dos letrados, dos sábios e intelectuais, eles são escassos com referência aos funcionários (*kuttab*), e mais raros ainda no que se refere aos mercadores. A vida econômica só pode ser estudada à margem, e as obras de *hisba* (regulamentos da polícia dos mercados), em sua maior parte, aliás posteriores ao século XI, não são de caráter econômico, mas consultas jurídicas para uso dos *muhtasib*³⁶. Quanto ao problema das corporações — ou dos agrupamentos profissionais — muitas dúvidas ainda persistem.

Nestas contingências, o que se pode dizer das cidades do mundo muçulmano?

Sem entrar em detalhes, antes de mais nada se constata que os árabes, por altura da sua primeira leva de expansão, ocuparam cidades antigas (Damasco, Alepo...), que eles transformaram sem destruí-las. Deste ponto de vista, houve continuidade entre a cidade antiga e a cidade muçulmana. Em seguida, destaca-se a criação de cidades-acampamentos (Baçra, Kufa, Fostat, Kairuan), pontos de defesa e de concentração de tropas, num momento em que era necessário possuir bases militares. A partir destas bases desenvolveram-se algumas cidades "civis" que, durante algum tempo, conservaram um caráter particular devido às suas origens. Mais tarde, finalmente, foram criadas cidades novas, capitais de dinastias, ou residências dos príncipes (Bagdá, Fez, Mahdiya, Marraquexe, Cairo, as primeiras; Samarra, Raqqada, Sabra-Mançuriya, Madinat al-Zahra, as segundas).

Contrariamente à tese de M. Lombard³⁷, a criação destas cidades não acusa um aumento demográfico importante. De fato, ou houve deslocamentos de população de uma cidade para outra (de Bagdá para Samarra ou de Kairuan para Raqqada...), deslocamentos aliás momentâneos, pois a maior parte das residências dos príncipes foram abandonadas ou destruídas; ou então houve

migrações dos campos para as cidades. Algumas destas cidades tiveram altos e baixos. Damasco, cidade próspera na época dos omíadas, porque era ao mesmo tempo sede do governo e grande centro comercial que continuava a tradição mediterrâneo-bizantina, sofreu um período de decadência com a dinastia abássida, que a privou de seu papel de centro político, desviando o comércio do Mediterrâneo para o Golfo Pérsico. A cidade então se isolou sobre si mesma, fragmentando-se em bairros distintos³⁸. O mesmo se pode dizer de Alepo que conservou por muito tempo seu caráter bizantino, a despeito das construções erguidas pelos omíadas. Posteriormente, nos séculos X e XI, por causa dos ataques bizantinos e dos tumultos internos, a cidade se isolou dividindo-se em bairros fechados, que se tornaram a célula urbana fundamental³⁹.

Em contrapartida, cidades como Bagdá⁴⁰, Córdova e Cairo beneficiaram-se de uma continuidade governamental e de uma orientação voluntária das atividades comerciais externas que favoreceram amplamente seu desenvolvimento e sua importância política.

Pouco se sabe sobre a organização "municipal" muçulmana da época. Nas capitais, a presença do governo implicava a existência de funcionários simultaneamente governamentais e municipais. Mas o que se passou nos outros lugares? Nas cidades importantes, sedes dos governos provinciais, os governadores instituíram, em devidas proporções, serviços comparáveis aos da capital. Quanto às cidades de menor importância, temos pouca documentação. Em geral, esta é posterior ao século XI. Todas as cidades, qualquer que fosse a sua dimensão, tinham como centro a grande mesquita, à qual se acrescentava o *sug*, o mercado, mais ou menos desenvolvido; nas cidades mais importantes, além dos edifícios públicos, havia outros destinados ao comércio, a *qaysariya*, entreposto de tecidos e mercadorias de valor, cuidadosamente fechado à noite e que podia servir, quando necessário, de bolsa de trocas; os *kbans*, construções às vezes bastante amplas onde, ao redor de um pátio central, se alinhava uma série de tendas protegidas por um pórtico.

Destarte, distinguem-se duas funções essenciais: a religiosa (e jurídica, pois frequentemente a mesquita era sede do *qadî*), e a comercial.

Quanto à sociedade urbana, ela se compunha de diversos elementos: os altos funcionários civis e militares, detentores de cargos mais ou menos hereditários⁴¹; os círculos religiosos, que podiam ter uma situação política e social influente; os meios intelectuais, que dependiam mais ou menos das altas

34 [256], L. Golvin, *La Mosquée*. V. também [11], *Encycl. de l'Islam*, art. "djâmi".

35 Para a época em apreço, podemos citar: [62], J. Sauvaget, *Alep*; [349], J. Sauvaget, *Esquisse d'une Histoire de la Ville de Damas*; [428], Ch. Pellat, *Le Milieu Basrien et la Formation de Djâhiz*; [505], L. Torres Balbas, *Les Villes Musulmanes d'Espagne*.

36 Vide adiante, cap. IV, pp. 237-239.

37 Cf. M. Lombard, "L'Évolution Urbaine pendant le Haut Moyen Âge", *Annales (E. S. C.)*, ano 12, n.º 1, jan./mar. de 1957, pp. 7-28.

38 [349], J. Sauvaget, *Esquisse d'une Histoire de... Damas*, pp. 452-3.

39 [62], J. Sauvaget, *Alep*, pp. 105-08.

40 [11], *Encycl. de l'Islam*, art. "Baghdad" (A.-A. Duri); vide também o volume especial de *Arabica*, (1963), consagrado a Bagdá.

41 [22], G. E. von Grunebaum, *Islam Médiéval*, pp. 233 e ss.

personalidades; a "classe média" dos mercadores e artesãos especializados; por fim, os judeus e cristãos, que desempenhavam funções comerciais e financeiras. Parte destas categorias constituía o grupo dos "requintados", cujo estudo foi esboçado por M. F. Ghazi⁴² para Bagdá. Acrescentemos mais dois grupos. O primeiro era o dos operários não-especializados, dos escravos, dos imigrantes agregados à cidade por diversas razões, a mais freqüente das quais estava nas perturbações que assolavam a região. Muitas vezes os agitadores (*ayyarun*) eram recrutados neste grupo, os quais, especialmente em Bagdá, se reuniram em organizações até hoje mal definidas (seus membros se chamavam *fityan*, os "jovens"), mas que muitas vezes provocaram numerosas insurreições, das quais participava ocasionalmente o pessoal das milícias (*abdath*)⁴³. O segundo grupo era o dos camponeses dos arrabaldes da cidade, que sempre estiveram na dependência direta do funcionalismo governamental (sobretudo do fisco), dos mercadores e dos proprietários de terrenos suburbanos de cultivo (funcionários, comerciantes ou militares). Estes camponeses, que produziam para abastecer a cidade, praticamente nada recebiam dela. Pelo contrário, eram explorados pelos moradores urbanos. Em períodos de insegurança, refugiavam-se dentro da cidade e, às vezes, não mais retornavam, aumentando assim o número de miseráveis e descontentes.

E) OS CAMPONESES

As populações rurais são ainda menos conhecidas que as urbanas. Com efeito, os escritores árabes eram todos habitantes das cidades e, como tal, desprezavam os camponeses ou então os ignoravam sistematicamente.

É verdade que a conquista árabe em nada melhorou a sorte do camponês não-proprietário; na maioria das vezes foi meeiro das terras apropriadas pelos conquistadores e pagou uma renda anual análoga aos *kharadj* dos camponeses-proprietários. Viu-se que alguns proprietários não-muçulmanos se converteram ao Islã para escapar dos impostos. O mesmo deve ter acontecido com os meiros. Os governadores e grandes proprietários tentaram limitar, ou mesmo proibir estas conversões, pois elas traziam prejuízos aos seus benefícios financeiros. Entre esses grandes proprietários havia, particularmente no Irã, personagens ligados ao governo muçulmano e que continuavam a usar de sua posição para explorar ao máximo seus camponeses⁴⁴.

Com o tempo, vários fatos concorreram para o desaparecimento da pequena propriedade camponesa: a aquisição de domínios por negociantes ou

grandes comerciantes, que investiam parte dos seus lucros na compra de terras; a atribuição de outras terras a militares, sob a forma de *iqta*; enfim, a concentração de terras em grandes propriedades. A partir de então, o camponês se colocava sob a proteção de um latifundiário, tornando-se seu arrendatário, ou emigrava para a cidade. Mudava sua condição social, mas não melhorava.

Por outro lado, havia ainda os nômades numerosos, quase sempre condutores de camelos, e os transumantes criadores de carneiros. Em geral, essas tribos árabes associavam-se aos camponeses sedentários, às vezes oprimidos por elas. Em compensação, os nômades às vezes eram vítimas das guerras e das perturbações políticas que podiam ter conseqüências em seus territórios de percurso, mas essas conseqüências foram finalmente reduzidas. Enfim, nesta época era bastante raro o nômade tornar-se sedentário, o que lhe traria uma perda de prestígio⁴⁵. Os próprios hilalianos, quando ocuparam uma parte da África do Norte, não renunciaram a seu nomadismo nem às suas tradições. Foi muito mais tarde que se tornaram sedentários.

Pode ser que na Espanha muçulmana a condição do camponês tenha sido melhor que no Oriente. Lévi-Provençal anota a existência de numerosos contratos de parceria. Assinala que os juristas deram destaque aos diversos meios de associação agrícola, rigorosamente codificados por eles⁴⁶. Na Espanha, o proletariado rural ter-se-ia beneficiado com garantias que antes não possuía.

Seja como for, a condição do camponês do Oriente ou do Ocidente muçulmano estava longe de ser invejável. Ele ocupava o último lugar na hierarquia social.

42 M. F. Ghazi, "Un Groupe Social, les Raffines", *St. Isl.* XI, 1959, pp. 39-71.

43 [57], Cl. Cahen, em Perroy, *Le Moyen Age*, p. 163; vide também Cl. Cahen, "Mouvements Populaires et Autonomisme Urbain", *Arabica*, V/3, pp. 223-30 e VI/1, 1959, pp. 25-56.

44 [40], B. Lewis, *Les Arabes dans l'Histoire*, p. 74.

45 [45], Cl. Cahen, em Perroy, *Le Moyen Age*, p. 164.

46 [38], E. Lévi-Provençal, *Espagne Musulmane*, t. III, cap. XI, pp. 198-208, e cap. XII, pp. 266-69.

A Expansão Econômica

A expansão territorial e política muçulmana acarretou profundas transformações na sociedade árabe, as quais conduziram a uma expansão econômica tão grande que, nos séculos IX e X, os mercadores muçulmanos comandavam o comércio mundial da época, desde o Atlântico até a Índia. Esta expansão comercial repercutiu nas estruturas econômicas internas do mundo muçulmano, onde principalmente uma parte das terras passou para as mãos dos mercadores. No entanto, a partir do século X, estes tiveram de enfrentar a concorrência de uma nova classe enriquecida pelos favores dos califas e que, por sua vez, também foi se apropriando de terras: a classe dos mercenários. Ao contrário do que aconteceu com os mercadores, que jamais conseguiram exercer o poder político, os militares aliavam força armada, poder político e riqueza: teriam que levar a melhor.

A) EVOLUÇÃO DA VIDA ECONÔMICA DOS PAÍSES MUÇULMANOS

Como se processou esta evolução econômica? Quanto ao período omíada, a documentação é escassa e os estudos são pouco numerosos: há mais hipóteses do que resultados de pesquisa.

Nos primórdios da conquista, os árabes conseguiram ganhar ou adquirir terras: em geral, não foram beduínos, ainda mal adaptados às novas condições, mas naturais de Meca ou de Medina, familiares dos omíadas e que, por tradição mequense, já tinham o sentido do comércio e da propriedade. Por outro lado, a conquista não alterou os hábitos econômicos dos países conquistados: só o dono mudou, sem que tivesse tido tempo para implantar um sistema de sua conveniência. Quando muito, algumas correntes comerciais sofreram uma alteração, desde que Damasco se tornou uma grande capital. É provável que parte das exportações egípcias tenha sido desviada para a Síria,

mas nada impede de crer que outra parte continuou sendo enviada para Bizâncio, que era um centro de atração demasiado importante para ser abandonado de um dia para o outro. Os lucros deviam ser substanciais. Por sua vez, os iranianos e iraquianos continuaram seu comércio com a Índia e os países do Oceano Índico, sem que houvesse muitas comunicações entre as zonas mediterrânea e indiana. Esta estabilidade se deveu ao fato de que, neste momento, os árabes não tinham nem o domínio do mar, nem os meios adequados para desenvolver sua própria atividade comercial. Em suma, o essencial das atividades econômicas estava ainda, e de longe, na agricultura: daí o grande interesse pela aquisição de terras, capital imediatamente ao alcance e rendoso, sobretudo em função do regime fiscal instituído.

A partir do final do século VII, as condições se modificaram. Agora, os muçulmanos tinham sua frota e dominavam todo o Mediterrâneo oriental¹. Por algumas razões práticas, e também por política antibizantina, criaram uma moeda própria com a qual se emanciparam da influência bizantina ou sassânida, facilitando o fluxo de trocas dentro do império². O enriquecimento das classes dirigentes promoveu o progresso das cidades, antigas ou novas. Este progresso, ao mesmo tempo comercial e propriamente urbano, caracterizou-se por construções (mesquitas, palácios, aquedutos...), o que provocou um afluxo demográfico, a criação de *sugs*, mercados, a multiplicação de artesãos e pequenos comerciantes. É possível, então, que os árabes estivessem interessados no alto comércio e que dele tenham participado ao lado de cristãos e judeus. O impulso foi dado. Recebeu novo alento quando a África do Norte e depois a Espanha passaram para mãos muçulmanas. Daí por diante eram oferecidas duas fontes de riqueza aos que pudessem alcançá-las.

A era abássida foi a do triunfo para a economia muçulmana. A intensa atividade patente nas cidades e rotas comerciais, a abundância de riquezas que o mundo muçulmano regurgita, foram motivadas pelo domínio total do Mediterrâneo e da parte ocidental do Oceano Índico, e pela transferência da capital para Bagdá, que criou uma corrente de permutas e de atração entre duas grandes zonas mercantis. O domínio dos mares permitiu viagens da Espanha ao Oriente Próximo sem passar por intermediários europeus ou bizantinos. O fato de, no século X, os países muçulmanos estarem sob a autoridade de diferentes soberanos não tinha importância alguma para os mercadores. Por outro lado, com a posse da África do Norte, o Islã garantiu o controle das rotas das caravanas, que levavam ao Mediterrâneo ouro e outros produtos da África ao sul do Saara.

1 [39], A. R. Lewis, *Naval Power and Trade...*, cap. V; [298], A. M. Fahmy, *Muslim Sea Power in the Eastern Mediterranean*.

2 [306], Grierson, "Monetary Reform of 'Abd al-Malik", *J.E.S.H.O.*, III, 1960 pp. 241-64.

Esta incontestável supremacia do mundo muçulmano sobre a Europa e Bizâncio foi mais de uma vez analisada pelos historiadores, mas antes em função da Europa que do mundo islâmico. É conhecida a famosa tese de Henri Pirenne, que no seu livro *Mahomet et Charlemagne* viu nesse desenvolvimento a causa da decadência européia até o século X³. Maurice Lombard se insurgiu contra esta opinião em seus artigos sobre "O Ouro Muçulmano do Século VII ao XI"⁴. Segundo ele, as grandes quantidades de numerário em circulação no mundo islâmico não permaneceram ali confinadas. Os muçulmanos importavam produtos quer da Índia, da China, da Insulindia*, quer do Ocidente bárbaro onde compravam escravos, peles, madeiras, estanho, armas etc., quando era preciso, Bizâncio servia-lhes de escala entre o Ocidente e o Islã. Essas compras não podiam deixar de favorecer os países exportadores que se abriram ao comércio mediterrâneo e, a partir dos portos do Mediterrâneo oriental, aos da Índia e do Extremo Oriente, via Egito ou Síria. Veneza e Amalfi foram as principais cidades mercantis que se dedicaram a este tráfico. Trabalhando por conta própria, o mundo muçulmano promoveu não o desenvolvimento econômico de todo o Ocidente bárbaro, mas o de relações muito delimitadas. Permitiu que algumas cidades mercantis européias se beneficiassem com isso, garantindo também para si algumas posições que se tornariam decisivas nos séculos ulteriores.

Em fins do século X, quando os fatímidas se apoderaram do Egito, o fluxo comercial do Oceano Índico—Mediterrâneo não foi interrompido. Foi apenas desviado da rota do Golfo Pérsico em benefício da do Mar Vermelho. Na verdade (como bem provou B. Lewis⁵), os fatímidas, que já mantinham contato com os italianos quando se encontravam na Tunísia, estenderam essas relações até o Egito, fazendo de Alexandria o grande porto mediterrâneo. Instalaram portos (Aydhab) no Mar Vermelho e Oceano Índico, bem como pontos de escala na África oriental, na Pérsia e no Beluchistão. Esta política era deliberada: os fatímidas queriam obter a destruição do império abássida, já minado por distúrbios internos. Conseguiram certo êxito, pelo menos até meados do século XI. Por sua vez, sofreram tumultos e crises, mas a rota do

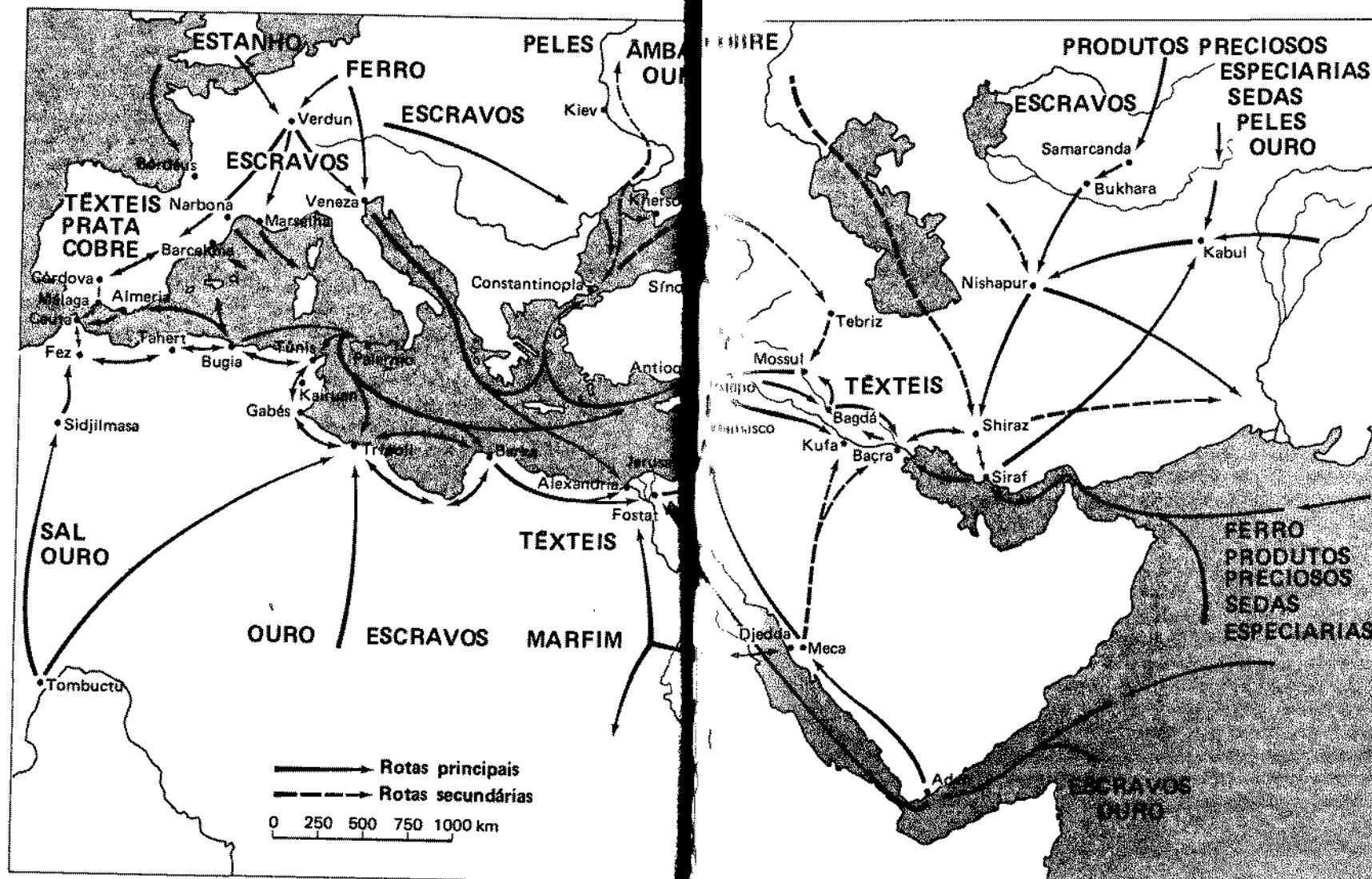
3 [429], Henri Pirenne, *Mahomet et Charlemagne*, 1937.

4 [433], M. Lombard, "Les Bases Monétaires d'une Suprématie Économique, l'Or Musulman du VII^e au XI^e Siècle", *Annales* (E.S.C.), ano 2, nº 2, abr/jun. 1947, pp. 143-60; vide também M. Lombard "Mahomet et Charlemagne, Le Problème Économique", *Annales* (E.S.C.), ano 3, nº 2, abr/jun. 1948, pp. 188-99; E.-F. Gautier, "L'Or du Soudan dans l'Histoire", *Annales d'Hist. Écon. et Soc.*, nº 32, março 1935, pp. 113-23; D. M. Dunlop, "Sources of Gold and Silver in Islam according to al-Hamdani (10th century)", *St. Isl.*, VIII, 1937, pp. 29-49.

A controvérsia sobre a teoria de Pirenne é esclarecida também pelo enfoque de E. Perroy, "Encore Mahomet et Charlemagne", *Rev. Hist.*, 1954, e por R. Lopez, "Les Influences Orientales et l'Éveil Économique de l'Occident", *Cahiers d'Histoire Mondiale*, I, 1953 [335].

* Insulindia, nome que se dá, por vezes, ao arquipélago indico ou Malásia (N. do Trad.).

5 [467], B. Lewis, "The Fatimids and the Route to India", *Rev. Fac. Sc. Econ. Univ. d'Istanbul*, XI, 1949-50, pp. 50-4.



MAPA 5. Rotas comerciais, do século VIII ao XI

Mar Vermelho continuou sendo o principal caminho entre o Mediterrâneo e o Oceano Índico.

B) CONCEPÇÕES COMERCIAIS

Num livro recente⁶, Maxime Rodinson precisou bem as concepções econômicas que prevaleceram no mundo muçulmano. Elas provam que, a despeito de interdições teóricas, às quais tem sido dada até hoje uma importância exagerada, a expansão política se deu paralelamente a uma vigorosa expansão econômica.

Voltando às informações fornecidas por M. Rodinson, verifica-se que nada há, no Corão, contra a propriedade privada, que tanto pode ser indivisa numa família, como estritamente pessoal. Se o direito de propriedade era limitado por algumas considerações, como o direito de todo homem à vida, isto não impedia de modo nenhum que o proprietário muçulmano fizesse frutificar seus bens de maneira legítima.

A atividade econômica, a busca do lucro, o comércio e, por conseguinte, a produção para o mercado foram vistos com bons olhos, tanto pelo Corão como pela Tradição. Entretanto, esta última proibiu algumas práticas comerciais: práticas fraudulentas, comércio de objetos considerados impuros, especulações com gêneros alimentícios, açambarcamento, qualquer venda que envolvesse um elemento de propriedade duvidosa, contratos aleatórios, o *riba* (geralmente se entende por *riba*, ou duplicação da quantia devida, qualquer vantagem auferida por um dos contratantes no decurso de uma venda ou de uma troca de metais preciosos ou gêneros alimentícios). Em operações desta natureza, apenas era lícita uma perfeita equivalência entre o que foi fornecido de parte a parte⁷.

A interdição do *riba* quase não teve efeitos práticos. Os doutores da lei aplicaram seu engenho em inventar maneiras de contornar as proibições teóricas. Esses métodos eram chamados de *hiyal* (ardil, astúcia). A escola hanefita chegou até a proclamar que a necessidade tornava lícito o que, no sentido estrito da palavra, era proibido⁸.

O fato de a sociedade de Meca, berço do Islã, ser uma sociedade onde o comércio tinha um papel relevante, a despeito de todas as interdições e prevenções, contribuiu para dar uma imagem favorável do comércio e dos comerciantes. Após a conquista, muitos habitantes de Meca abandonaram os negócios pela administração ou posse de terras; outros continuaram tanto mais em suas atividades mercantes, quanto as correntes comerciais pouco se

modificaram e a conjuntura era favorável aos árabes⁹. Nesta época, preocupados talvez mais que posteriormente em respeitar as proibições corânicas, não quiseram arriscar-se em novos empreendimentos comerciais ou de maior convergadura que antes; mas isto ainda está por demonstrar. Por outro lado, cristãos e judeus, tanto na Síria como no Egito, manobravam os elementos essenciais do alto comércio, que praticavam antes da conquista, tendo, além disso, a possibilidade de comerciar com o dinheiro e fazer empréstimos. Como aos poucos se tornavam donos de grandes fortunas em dinheiro, os muçulmanos quiseram participar deste comércio por diversos fatores: a arabização de quase a totalidade do império, a conversão de grande número de seus habitantes, o deslocamento do centro do comércio para Bagdá, numa região onde cristãos e judeus não tinham a mesma influência que em Damasco. Sobretudo a partir de meados do século VIII, desenvolveu-se então esta classe de mercadores muçulmanos que, em grande parte, garantiram a prosperidade e grandeza do mundo islâmico ao longo de três séculos.

Em um notável artigo, S. D. Goitein¹⁰ mostrou como se constituiu, no mundo muçulmano, uma burguesia predominantemente mercantil, a partir de 750. Ela alcançou uma posição social de destaque, granjeou a estima das outras camadas sociais, inclusive da sua, fazendo admitir como respeitáveis as suas atividades e impondo os valores nelas baseados, durante o III século da hégira (de 815 a 913). No século IV (X d. C.), tornou-se um fator sócio-econômico dos mais importantes. No entanto, como já se mencionou, esta burguesia mercantil jamais teve acesso ao poder político. Será de ver nisso uma reticência dos dirigentes em admitir no seio do governo elementos que buscavam mais seu lucro pessoal que o do Estado, ou então, para seguir certos escritores que tratam com desdém os comerciantes, embora reconhecendo suas capacidades, será que não eram considerados muçulmanos suficientemente bons, não instruídos na Lei o bastante para lhes permitir fazer aplicar essa Lei? O que aconteceu de fato foi que, desde o início do século X, os grandes mercadores se defrontaram com a casta militar dos mercenários turcos que, estes sim, tinham a vantagem de dispor de uma força armada.

C) EXÉRCITO E "IQTÁ"¹¹

Já vimos que uma parte das terras que couberam aos muçulmanos por ocasião da conquista haviam sido concedidas a particulares ou a grupos: eram

9 [199 bis], M. Rodinson, *Islam et Capitalisme*, pp. 45-7.

10 [396], S. D. Goitein, "The Rise of the Near Eastern Bourgeoisie", *Cahiers d'Histoire Mondiale*, III, 1956-1957, pp. 583-604.

11 Para este trecho, inspiramo-nos mais especialmente nos seguintes artigos de Cl. Cahen: [379], "L'Évolution de l'Iqtâ...", *Annales (E.S.C.)*, ano 8, nº 1, jan./mar. 1953, pp. 25-52; [378], "Quelques Problèmes Économiques et Fiscaux de l'Iraq Bouyde", *A.I.E.O. Alger*, X, 1952; [380], "Fiscalité,

6 [199 bis], M. Rodinson, *Islam et Capitalisme*, 1966.

7 [199 bis], M. Rodinson, *ibid.*, pp. 31-5 e 45-56.

8 [199 bis], M. Rodinson, *ibid.*, p. 52.

as *qatia*, posteriormente chamadas de *iqta*, exatamente “(terras) tiradas do domínio público”. Foram distribuídas entre combatentes muçulmanos em troca do serviço militar, com o encargo de cultivá-las. Essas terras eram alienáveis e hereditárias. Frequentemente uma *qatia* foi atribuída a uma tribo nômade, sendo seu chefe considerado o titular da concessão.

Este regime, organizado por Omar e aperfeiçoado por Abd al-Malik, prevaleceu durante todo o período omíada e inícios do califado abássida. No século X, Ibn Qudama distingue várias espécies de concessão: *iqta*, concessão de usufruto sujeita ao dizimo e hereditária; *tuma*, concessão idêntica, mas não hereditária; *ighar*, território imunitário, que pagava ao Tesouro uma soma preestabelecida; *taswigh*, terra isenta de imposto por um ano, prorrogável; *muqataa*, terra de *kharadj*, a explorar mediante uma renda fixa cobrada em dinheiro por ano lunar.

Com a multiplicação destas concessões, algumas das quais gozavam de privilégios financeiros, o Estado abássida alienou parte de seus recursos. Este fato se deveu ao novo caráter do exército abássida. Até o século IX, este era sobretudo composto de árabes que recebiam salário ou *iqta*. A partir do segundo quartel do século IX, o exército constituiu-se de estrangeiros “profissionais”, mercenários ou escravos, turcos em sua grande maioria. Durante certo tempo, o soldo deles pôde ser coberto pelo imposto. Mais tarde, as dificuldades internas e os motins fizeram com que os califas garantissem seu poder e sua segurança por meio do exército que, por isso mesmo, aumentou suas exigências. O Tesouro já não dispunha de entradas suficientemente regulares ou volumosas para assegurar o pagamento de todos os soldos, e especialmente dos mais altos; por outro lado, os soldados aspiravam a obter fontes de renda mais regulares do que o salário, sempre objeto de contestações; queriam, portanto, terras. E cada vez mais os califas foram concedendo *iqta* aos militares; mas isto não bastava, pois a quantidade de terras disponíveis era limitada pela extensão dos domínios do Estado, e não havia razão para desapropriar os herdeiros dos antigos titulares de *iqta*.

Por este motivo, com o advento do vizirado de tipo militar dos buydas, o regime da *iqta* passou por profundas modificações. O exército tinha doravante em mãos os recursos do Estado; distribuía-os em parte aos funcionários civis e ao califa. Quanto aos soldados, eram remunerados por um soldo em dinheiro, e pela concessão de *iqta* de novo tipo. Com efeito, estas *iqta* não eram mais

terras do Estado sujeitas ao dizimo, pois praticamente não havia mais disponíveis, mas terras de *kharadj*, ou seja, domínios privados. Em princípio, as terras em si não eram concedidas, mas somente o direito ao imposto (*istighlal*). O concessionário (*muqta*) era encarregado da gestão e percepção do imposto. Recebia a terra a título de garantia da soma prometida. Esta *iqta istighlal* não pagava imposto à administração.

Assim sendo, quase toda a venda do território — ao menos no Iraque e Irã ocidental — destinava-se à manutenção do exército. Ainda por cima, os militares procuravam conseguir a concessão do arrendamento dos impostos dos distritos em que ficavam suas terras. O resultado foi catastrófico para o Estado: perdeu o controle administrativo e financeiro de uma parte cada vez mais importante de suas terras e receitas; além disso, os novos senhores da terra e dos camponeses, ignorando tudo acerca da exploração rural, procuravam essencialmente enriquecer, mesmo às custas da ruína de seu domínio: sempre podiam pedir outro. Aliás, eles não moravam em suas terras, encarregando um intendente de cobrar as rendas dos camponeses, pressionando-os ao máximo. Enfim, pela força, os soldados podiam obrigar os pequenos e médios proprietários a se colocar sob sua proteção e a lhes ceder suas terras. Se a propriedade fundiária burguesa conseguiu manter-se nas zonas de densa urbanização, em outras regiões teve que ceder um lugar cada vez mais importante à nova aristocracia militar e proprietária de terras. Embora as *iqta istighlal* não fossem hereditárias, os soldados tentaram dar-lhes tal qualidade, do mesmo modo que, quase sempre, conseguiram que lhes fossem atribuídas *iqta* de valor superior ao que lhes era devido.

A esta transformação veio juntar-se a dos governos de província, atribuídos cada vez mais a militares que dominavam então a administração civil e financeira da província, podiam nomear e destituir funcionários quando bem lhes aprouvesse, e distribuir a si mesmo e às suas tropas as *iqta* e outras receitas da província. Remetiam ao Tesouro apenas o remanescente.

No quadro desta transformação, a fortuna mercantil ficou relegada a segundo plano. Ela às vezes se manteve só porque permitia aos militares fazer frutificar suas rendas investindo-as no comércio. Portanto, o papel da burguesia mercantil não deve ser exagerado.

Isto é válido para o mundo abássida. Em outras regiões, entre os samânidas e os ghaznévidas, parece que o sistema da *iqta* não foi aplicado. No Egito, os militares gradativamente vinham substituindo os civis no arrendamento dos impostos; recebiam terras cujo valor tributável era dado e revisto periodicamente, designadas pelo nome de *iqta*. Entretanto, ficam vedadores de uma certa soma ao Tesouro, sobre a qual se pagava o suplemento dos soldos. Na Síria, os fatímidas agiram da mesma maneira desde o início do século XI. Na Espanha, parece que a autoridade do califa, e depois do *hadjib*,

Propriété, Antagonismes Sociaux”, *Arabica*, I, 1954, 16]. “L’Histoire Économique et Sociale de l’Orient Musulman Médiéval”, *St. Isl.*, III, 1955. Um apanhado geral das teorias de Cl. Cahen encontra-se em [57]. E. Perroy, *Le Moyen Age*, pp. 166-67.

permitiu evitar a dilapidação das receitas e das terras do Estado até o começo do século XII¹².

Convém notar que, ao menos até esta época, a *iqta* não teve em nenhum lado caráter feudal; jamais provocou a constituição de uma classe hereditária, salvo mais tarde no Egito.

D) "Waqf" e "Habus"

Esta apropriação da terra e de seus rendimentos em benefício da classe militar veio completar-se com as propriedades fundiárias da burguesia e com uma nova modalidade de propriedade territorial: o *waqf* (plural: *awqaf*, chamado *habus*, no Ocidente muçulmano), bens de mão-morta ou fundação pia. Possivelmente, a origem de tais bens estaria nos bens temporais eclesiásticos das outras religiões não suprimidas pelo Islã¹³. No mundo muçulmano, seu destino e sua evolução foram diferentes.

A constituição de bens de mão-morta foi recomendada quer por uma intenção piedosa, quer visando a preservação de interesses particulares. No primeiro caso, tratava-se de doação de bens cujos rendimentos eram destinados a uma obra religiosa (manutenção de uma mesquita e de seus serventuários, por exemplo), ou a uma obra de interesse público (hospital, banhos públicos, caravancará*, escola...). De início, estes bens de mão-morta quase sempre eram constituídos por terras; com o passar do tempo, passaram a ser imóveis urbanos, lojas e moinhos. Estas fundações podiam também beneficiar uma família quando lhe era atribuída a gestão do *waqf*, com as rendas aferentes¹⁴. Até o século XI, não parece que tais fundações pias destinadas a obras de interesse público tenham sido muito importantes ou numerosas: apenas os soberanos, os vizires e alguns altos personagens foram capazes de tais gestos de generosidade, aliás bastante raros.

No segundo caso, os *waqfs* foram utilizados para preservar interesses particulares. A fim de conservar numa família certos bens, fundiários ou não, ameaçados de dispersão ou usurpação por poderosos, ou ainda de desmembramento por exigências fiscais, foram transformados em bens de mão-morta em benefício da família, que auferia os lucros.

Apareceu uma terceira categoria sob a forma de doações a particulares. Ela incidiu obrigatoriamente em bens de raiz, menos no Egito onde, no início, a propriedade rural estava excluída dessa categoria.

12 [38], E. Lévi-Provençal, *Espagne Musulmane*, t. III, cap. IX, pp. 66-8, e cap. XI, pp. 173-74.
13 [57], C. Cahen, em Perroy, *Le Moyen Age*, p. 168.

* Palavra de origem persa que designa um grande abrigo, hospedagem gratuita de caravanas, constando normalmente de quatro pavilhões em volta de um pátio. (Rev.).

14 [181], L. Gardet, *La Cité Musulmane*, pp. 85-6.

Estes *waqfs*, ou *habus*, contribuíram para congelar uma boa parte das propriedades fundiárias e, sobretudo por serem intocáveis as cláusulas sobre a gestão das propriedades, que constavam de registros especiais (*waqfiya*), causaram uma estagnação de seu rendimento, e não foram de forma nenhuma um fator de progresso econômico.

E) ECONOMIA AGRÁRIA

Em todos os países muçulmanos, especialmente do século VIII ao X, a produção agrícola teve um desenvolvimento muito grande. Como lembra E. Lévi-Provençal¹⁵, "todos os viajantes orientais que visitaram a Espanha no tempo dos califas de Córdoba ficaram impressionados com as importantes riquezas naturais do país e com o cuidado então dispensado à sua exploração". Logo surgiram ali grandes propriedades, após a conquista. Entretanto, apesar de tudo processou-se o desmembramento, devido à instalação de colonos na região, e que tinham interesse pessoal no rendimento das culturas das quais estavam encarregados. A renda "in natura", que deviam pagar aos donos, variava da metade até quatro quintos da colheita, de acordo com o gênero cultivado, lugar e época.

Os cereais, e em primeiro lugar o trigo, eram as culturas mais difundidas. Davam lugar a um importante comércio interno (muito freqüentemente os agricultores se dedicavam também à criação de gado, o que facilitava o sistema do alqueive). No entanto, os geógrafos árabes apresentam a Espanha menos como um país de cereais do que como uma horta, um país de árvores, de culturas irrigadas. A irrigação, já conhecida dos visigodos, foi aprimorada pelos árabes. Aliás, a terminologia árabe se manteve. Cultivavam-se árvores frutíferas (macieiras, figueiras, romeiras, amendoeiras, laranjeiras); em outras regiões, era a vinha, ou então as oliveiras, as plantas aromáticas (açafraão) ou têxteis (linho, algodão).

Na África, tanto no tempo dos aglábidas como dos fatímidas, a situação econômica parece ter sido, mais que em outras regiões, condicionada à situação política¹⁶. Um governo forte, dispondo de receitas suficientes, podia garantir a segurança das estradas e dos sistemas de irrigação ou de abastecimento de água das cidades (o problema da água era de suma importância). Como na Espanha, também aqui foi o aspecto verdejante, a abundância de árvores que impressionou o geógrafo Yaqubi. A oliveira era cultivada nas planícies arenosas e no Sahel. Cada lugarejo possuía o seu lugar de azeite. Ademais, cultivava-se toda uma variedade de árvores frutíferas, incluindo a

15 [497], E. Lévi-Provençal, *L'Espagne Musulmane au X^e siècle*, pp. 157 e ss.

16 [43], G. Marçais, *La Berbérie Musulmane*..., pp. 76 e ss.

videira. Ao norte, estendiam-se as terras de cereais, em particular na região de Beja, cuja fertilidade foi decantada por Ibn Hawqal (século X) e al-Bakri (século XI). Mais a oeste, em Tahert, o mesmo al-Bakri ficou assombrado com o número de árvores frutíferas; mas a fortuna de Tahert, no tempo dos rostêmidas, provinha do contato entre os agricultores das planícies e os pastores dos planaltos, entre mercadores vindos do litoral e caravaneiros do Saara.

A invasão hilaliana arruinou grande parte da economia agrícola da Ifríquia, que retornou à estepe em todo o Centro e Sul. O Magreb central sentiu menos os efeitos desastrosos da invasão, que não alcançou o Oeste¹⁷.

Em seu conjunto, a economia agrícola do Ocidente muçulmano — com exceção feita ao período da invasão hilaliana, para a Ifríquia — alcançou elevado nível de produção, que geralmente dava para suprir a demanda interna. Foram raros os anos de escassez, as fomes assinaladas: 873, 879, 881 sob os aglábidas, e 915, 916, 926 e 929 na Espanha, por exemplo. Foi por volta do século X que apareceram no Ocidente as plantas tropicais ou subtropicais vindas do Oriente: o limão, a laranja (até então só se conhecia uma variedade de laranja, a laranja azeda), a cana-de-açúcar, o algodão, a amoreira (e o bicho-da-seda) e o açafrão¹⁸. Esta importação de novos produtos é uma prova da importância das trocas efetuadas entre o Leste e Oeste do Mediterrâneo.

No Oriente muçulmano, o Egito, produtor de trigo, algodão, cana-de-açúcar, linho, viveu então anos terríveis, por exemplo no reinado do califa fatímida al-Mustancir, quando se assinala uma crise pavorosa que grassou por sete anos e alcançou seu auge em 1069¹⁹. No entanto, com exceção destes acidentes, o campesinato egípcio não parece ter tido a sorte miserável do camponês da Síria e principalmente a do camponês do Iraque, cuja situação se agravou tanto em alguns períodos, que ele se revoltou, apoiando movimentos sediciosos como os dos zendj e gármatas. Parece que, no Oriente muçulmano, a exploração da população rural foi bem mais acentuada do que no Ocidente, principalmente por causa das perturbações políticas e da influência cada vez maior dos mercenários titulares das *iqta*, que se achavam no direito de tirar o máximo lucro de suas terras, revelando o maior desprezo pelos agricultores.

Estes apenas desempenhavam a tarefa de trabalhadores da terra, não se integrando em nenhuma corrente econômica. Na maioria das vezes, a produção não lhes pertencia. O que lhes cabia permitia-lhes viver em economia fechada; nada recebiam da cidade, e tudo o que precisavam era fabricado localmente.

17 [43]. G. Marçais, *ibid.*, pp. 208-14.

18 Vide obras citadas de E. Lévi-Provençal e G. Marçais.

19 [75]. G. Wiet, *Précis de l'Histoire d'Égypte*, t. II, p. 186.

Ao contrário, pode-se pensar que, no Ocidente, o cultivador e principalmente o fruticultor teriam participado mais diretamente das correntes econômicas; além disso, tinham maiores contatos com os pastores nômades. Entre uns e outros estabeleceu-se uma economia de trocas. A proliferação de cidades pequenas e médias também representou um fator favorável. Ela veio facilitar o intercâmbio entre a população rural e urbana.

Estas diferenças de situação não podem ser avaliadas. Requerem ainda numerosos estudos, pois a documentação existente sobre o mundo rural muçulmano ou é uma documentação de viajantes, ou então de juristas e agentes fiscais, que tratam de problemas genéricos, sem a precisão ou o espírito que gostaríamos de encontrar.

F) AS CIDADES: OFÍCIOS E MERCADORES

A atividade agrícola constituía o principal recurso do mundo muçulmano. Não obstante, o comércio e a vida urbana, estreitamente relacionados, ocupavam lugar de destaque. Já vimos como foi a evolução geral do comércio do século VIII ao XI. Convém definir o papel desempenhado pelas cidades nessa evolução, e as transformações econômicas que para elas daí resultaram.

No conjunto do mundo muçulmano, a partir do século VIII, as cidades, antigas ou novas, pequenas ou grandes, passaram por um desenvolvimento econômico muitas vezes considerável, em ligação, para algumas delas, com um afluxo demográfico. Este desenvolvimento registra-se tanto na Espanha, como na África do Norte ou no Oriente Próximo. Há nisso um fenômeno notável, explicado pelo incremento da produção interna e pela multiplicação das trocas comerciais entre as diversas zonas do Mediterrâneo, às quais se veio juntar o setor do Oceano Índico.

As cidades pequenas eram essencialmente grandes centros rurais para onde convergiam os produtos dos campos situados nas imediações; eram a sede de mercados periódicos (mais freqüentemente semanais, conforme indica o nome de determinadas cidades da África do Norte, por exemplo), que geralmente se realizavam às portas da cidade²⁰; em outros lugares, eram cidades-escala nas rotas das caravanas, como no Magreb, onde algumas delas estavam na grande rota transversal que ia da Ifríquia ao Atlântico, enquanto outras (Gabés, Tahert, Sidjilmasa) eram pontos finais das caravanas vindas do Saara.

Entre essas cidades, as grandes são as mais interessantes. É nelas que encontramos os desenvolvimentos mais notáveis da vida econômica urbana: eram grandes centros consumidores de produtos de qualquer espécie, sendo que

20 [38]. E. Lévi-Provençal, *Espagne Musulmane*, t. III, cap. XII, p. 301.

algumas consumiam produtos de luxo que davam lugar a um tráfico compensador; produziam objetos diversos, que constituíam a atividade de grande número de artesãos e mercadores; enfim, eram centros de comércio internacional e, devido a isto, tinham atividades financeiras, bancárias e comerciais próprias dos grandes negociantes (*tadjir, bazergan*).

Os diferentes aspectos econômicos da cidade foram estudados por numerosos historiadores²¹. Mesmo assim, faltam estudos detalhados; incidentemente, Ch. Pellat estudou a cidade de Baçra, na época de Djahiz²²; J. Sauvaget, em seu livro sobre Alepo, que marcou época, tratou da atividade comercial da cidade, mas como um elemento dentro do conjunto²³; E. Lévi-Provençal traçou um quadro magistral de Córdoba no século X, porém este é apenas um capítulo de seu livro sobre a Espanha muçulmana²⁴. O ensaio de X. de Planhol sobre a cidade islâmica é demasiado genérico, incidindo sobre todos os períodos da história muçulmana, sem trazer nada de novo²⁵. Em contrapartida, artigos dedicados ao estudo de um determinado ponto²⁶, trabalhos sobre as fontes inéditas (em particular as da *geniza** do Cairo, exploradas com sucesso por S. D. Goitein, mas que, no mais das vezes, se referem ao período posterior ao fim do século X)²⁷ dão-nos informações mais reduzidas, porém mais seguras, no que diz respeito à atividade mercantil e à existência, ou não, de corporações. É para desejar que os historiadores, os orientalistas e os especialistas em economia urbana medieval se dediquem a esclarecer nossa incursão neste domínio.

Da Andaluzia ao Irã, as funções primordiais de consumo e produção artesanal fizeram com que se criassem nas cidades diversos ofícios, repartidos em bairros especializados. Nos arredores imediatos da grande mesquita desenvolveu-se o *suq*, conjunto de ruas de comércio e artesanato, estreitas, labirínticas, onde cada uma era reservada aos representantes de um ofício. Ali se encontravam todos os objetos e todos os artigos indispensáveis à vida cotidiana. Nas proximidades, edifícios de construção mais sólida que as lojas do *suq* abrigavam o comércio especializado, de luxo: eram os *khans* e a *qaysariya* que

21 Vide os artigos e livros já citados de C. Cahen, M. Lombard, W. Marçais, G. Marçais, E. Lévi-Provençal, etc.

22 [428], Ch. Pellat, *Le Milieu Basrien...*, Introd. e cap. II.

23 [62], J. Sauvaget, *Alep*, Paris, 1941.

24 [38], E. Lévi-Provençal, *Espagne Musulmane*, t. III, cap. XIII, ("Cordoue au X^e siècle"), pp. 325-96.

25 X. de Planhol, *Le Monde Islamique*, Paris, 1937.

26 Por exemplo, J. Weulersse, "Antioche, un Type de Cité d'Islam", *C.r. du Cong. Int. de Géographie*, III, Lelidon, 1938; [349], J. Sauvaget, *Esquisse d'une Histoire... de Damas*.

* Geniza: recinto instalado em todo templo judeu, para depositar livros velhos e obsoletos (N. do T.).

27 [395] S. D. Goitein, "The Cairo Geniza as a Source for the History of Muslim Civilization", *St. Isl.*, II, 1955; [397], S. D. Goitein, "L'État Actuel des Recherches sur les Documents de la Geniza", *Rev. Et. Juives* CXVIII, 1959-1960.

no começo serviu de local para o mercado de tecidos e tornou-se entreposto de objetos preciosos. Nas proximidades da *qaysariya* encontrava-se o *suq al-ahgha*, o mercado de câmbios, onde os cambistas (*qarraf*) efetuavam suas operações monetárias. O *suq* e os elementos diretamente ligados a ele constituíam, portanto, o centro econômico da cidade. Em algumas cidades grandes havia ainda algumas indústrias (curtumes, vidros, olaria...), a maioria das vezes localizadas fora do perímetro urbano e que completavam a atividade econômica.

Continua sem solução um problema relativo às cidades muçulmanas da alta Idade Média: houve ou não corporações?

Durante muito tempo, especialmente sob a influência dos trabalhos de Louis Massignon²⁸, pensou-se que efetivamente existiram corporações muito cedo no mundo muçulmano, ao menos desde a época abássida. L. Massignon escreveu que corporações semelhantes às existentes na Europa teriam sido criadas no Islã a partir do século X, e que essas corporações eram mesmo anteriores às europeias. Seu argumento fundamentava-se na existência de organizações profissionais do tipo corporativo no império otomano, no século XVII, que não eram mais que a reprodução de organizações comprovadas nos outros estados turcos muçulmanos anteriores, sem que o tempo tivesse transformado sua aparência. Segundo Massignon, estas corporações provinham de modelos orientais, que ele datava de perto do século X da era cristã. Tinham estreitas relações com as organizações religiosas de *futuwwa* (associações de *hityan* ou jovens). Para tanto, Massignon considerou as cerimônias de iniciação, que eram semelhantes, como prova. Enfim, ele atribuiu grande importância ao ismaelismo na constituição dessas corporações, visto encontrar nas das épocas mais tardias alguns elementos da tradição xiita.

Bernard Lewis²⁹ e, depois dele, Claude Cahen³⁰ refutaram esta argumentação. Primeiro, no plano do método, pois não é possível pular os séculos. Em geral, as instituições de uma época se devem a fatores contemporâneos, sem que seja sempre necessário explicá-las como sendo de origem anterior. Segundo, não se pode automaticamente aplicar ao conjunto dos países muçulmanos o que se registrou nos países irano-turcos. A *futuwwa*, principalmente, teve relações muito estreitas com alguns meios profissionais; no entanto, esse relacionamento quase não é visível antes do século XIII-XIV, sobretudo nos países submetidos aos *seljúcidas*³¹. Não há nenhuma prova para

28 Teorias retomadas e reagrupadas notadamente em: "La Futuwwa ou Pacte d'Honneur Artisanal", *Nouvelle Clio*, 1952.

29 [415], B. Lewis, "The Islamic Guilds", *Econ. Hist. Rev.*, VIII, 1937.

30 Cl. Cahen, "Mouvements Populaires et Autonomisme Urbain...", *Arabica* V/3, 1958, pp. 225-30 e VI/1, 1959, pp. 25-26. Este artigo trata mais do período posterior ao século XI.

31 Sobre a *futuwwa* v. [11], *Encycl. de l'Islam*, 2ª edição, e os artigos aí citados de F. Taeschner.

épocas anteriores. Enfim, no que se refere ao ismaelismo, não se dispõe de elemento algum relacionado com qualquer forma de impregnação xiita em organizações profissionais urbanas na era abássida. O ismaelismo e, mais ainda, a doutrina qármata conseguiram em dado momento assumir um aspecto social, mas apenas entre os camponeses. Sabe-se muito bem que em Bagdá o povo humilde não era xiita, mas hanbalita e, por conseguinte, ortodoxo.

No intuito de justificar a realidade das corporações, argumentou-se inclusive com a existência de uma literatura ao mesmo tempo concernente à regulamentação dos ofícios (*ih̄tisab*, *hisba*) e à presença de funcionários filiados a tais grupos (*muhtasib* no Oriente, *ṣabib al-suq* no Ocidente). De fato, os tratados de *hisba* não surgiram no Ocidente antes do século XII³². Em épocas anteriores, não passavam de compilações jurídicas relativas ao que era ou não lícito nas transações comerciais e mais amplamente no comportamento social³³; não sendo encontrados no Oriente antes do final do século XIII³⁴. Estes tratados de *hisba* nada indicavam quanto à organização e ao papel dos corpos de ofícios, mas quanto às atribuições do inspetor dos mercados, o *muhtasib*, elemento que não procedia dos meios profissionais, mas do governo. Os subalternos do *muhtasib*, encarregados de manter contato com o pessoal dos ofícios, o *arif* (no Oriente) ou o *amin* (no Ocidente), não eram obrigatoriamente profissionais. Parecem ter sido designados pelo governo, e não pelos artesãos ou comerciantes.

Enfim, as fontes históricas, a literatura jurídica e inclusive os documentos da Geniza fazem muito pouca menção aos meios profissionais.

Os elementos que poderiam fornecer alguns argumentos a favor da existência das corporações são os seguintes: a existência de um espírito de corpo em alguns ofícios, o orgulho de pertencer a uma profissão superior e o nome do ofício acrescentado ao nome de certas personagens; mas os exemplos são escassos e pouco convincentes. Por outro lado, havia mesquitas, ou edifícios como os *khans*, que tinham nomes de ofícios. Essa referência significa apenas uma localização e não uma propriedade. Enfim, foi mencionada a solidariedade, ou a responsabilidade penal. O direito muçulmano apelava para noções de solidariedade, quando havia delito: era uma reminiscência das tradições tribais dos árabes. Para pessoas que não possuíam tradição como as tribos, nem organização semelhante à dos militares (o *diwan al-djaysb*), era normal

32. Por exemplo, o tratado publicado por G. S. Colin e E. Lévi-Provençal, *Un Manuel Hispanique de Hisba (fin du XI^e siècle), de al-Sakati*, Paris, 1931; ou O Tratado de Ibn Abdun, publicado por E. Lévi-Provençal, *Séville Musulmane au début du XII^e siècle*, Paris, 1947. Também há informações em [194], Al-Mawardi, *Les Status Gouvernementaux*, pp. 512 e ss.

33. O mais conhecido é o de Yahya B. Umar, intitulado *Abkām as-Sūq*, traduzido para o espanhol por García Gomez, em *al-Andalus*, 1957.

34. Por exemplo, *Ma'ālim al-qurba fi abkām al-hisba*, de Ibn al-Ukhuwwa, editado por R. Lévy, em *E. J. Gibb Memorial Series, New Series XII*, Londres, 1938.

Sobre todos estes tratados vide [11], *Encycl. de l'Islam*, art. "hisba".

que o quadro profissional constituísse o elemento de solidariedade. Mas esta não implicava uma organização corporativa.

No momento, deve-se, pois, responder negativamente à pergunta sobre a existência de corporações no mundo muçulmano antes do século XII. Pretendeu-se muito fazer um paralelo com o que existia no mundo cristão. Lévi-Provençal não estava enganado quando escreveu a respeito de associações de ofícios na Espanha muçulmana: "Os textos históricos nos fornecem indícios de uma organização, em Córdoba e em outras cidades, das diversas associações de ofício em outras tantas "categorias" que, a rigor, poderiam ser chamadas de corporações. A corporação andaluza aparece completamente desprovida das características gerais inerentes a este organismo, tanto no mundo muçulmano oriental como no mundo cristão ocidental"³⁵.

Estas organizações profissionais talvez sejam uma longínqua lembrança de organizações similares do baixo império romano, parcialmente retomadas pelos bizantinos. Atualmente não se pode falar em influência sassânida, por falta total de dados.

Quanto aos grandes negociantes, eles constituíam uma classe muito particular, muito limitada, que gozava de grande conceito (o próprio Maomé não fora mercador?): esse "conceito" encerrava, por vezes, um certo desprezo, como o provam determinados passos característicos de escritores do período abássida³⁶. Esses negociantes beneficiaram-se com a expansão muçulmana, que colocou sob controle árabe as produções de um grande número de regiões; beneficiaram-se igualmente com o fato de serem intermediários entre o Ocidente (muçulmano ou cristão) e a Índia ou a China; enfim, com o desenvolvimento da corte do califa de Bagdá e com o gosto pelo luxo que lá imperava. Dedicaram-se essencialmente ao comércio de longo percurso, importando produtos de primeira necessidade e artigos de luxo³⁷. Exportavam manufaturados, com os quais a arte e a técnica dos muçulmanos adquiriram grande reputação: peças trabalhadas em metal e produtos têxteis. Entretanto, no Egito, a manufatura e inclusive a exportação de certos tecidos de luxo (*tiraz*) constituíram monopólio estatal³⁸.

Nada se sabe a respeito do montante ou do balanço das trocas. Sua persistência ao longo de três séculos, no mínimo, parece demonstrar que este balanço era favorável. Ademais, os muçulmanos podiam contar com uma moeda de ouro farta e de valor estável³⁹.

35 [38], E. Lévi-Provençal, *Espagne Musulmane*, t. III, cap. XII, p. 302.

36 Encontram-se algumas citações edificantes em [22], G. E. von Grunbaum, *Islam Medieval*, pp. 235-37.

37 [27], W. Heyd, *Histoire du Commerce du Levant au Moyen Age*, 1^o Período, pp. 24-51 e 57-68. Apesar de antigo, este livro continua válido.

38 [75], G. Wiet, *Précis de l'Histoire d'Égypte*, t. II, pp. 209-11.

39 Vide as referências dadas acima, p. 225.

Este alto comércio, efetuado por caravanas e navios (ainda não havia o carroto), era financiado por capital privado e do Estado. O capital privado provinha de negociantes, proprietários de terras, altos funcionários, homens de letras e sábios. O capital do Estado era o dos próprios soberanos e dos governadores que tinham receitas importantes em suas províncias. Pelo menos até fins do século X, a especulação com o alto comércio parece ter atraído muitos amadores. Era bastante compensadora, a despeito dos riscos de toda sorte que ameaçavam tanto as caravanas como os navios.

Bem antes do desenvolvimento dos bancos e das técnicas comerciais no Ocidente, no mundo islâmico utilizaram-se os saques, as letras de câmbio (*softadja*) e promessas de pagamento posterior denominadas *shakk* (cheque)⁴⁰. Os grandes negociantes mantinham correspondentes em todas as grandes cidades e em todos os centros comerciais importantes (até Sidjilmasa, no sul de Marrocos)⁴¹.

Por conseguinte, as transferências de fundos eram reduzidas ao mínimo. Empréstimos e adiantamentos de dinheiro eram feitos a juros. Banqueiros judeus ou cristãos serviam de intermediários⁴²; ou então os juros eram permitidos para compensar os riscos, não tendo caráter ilícito.

Uma rede comercial que se estendia a todo o mundo muçulmano ultrapassando mesmo suas fronteiras, baseada em técnicas seguras, permitia aos negociantes controlar tanto mais as permutas econômicas do Velho Mundo, quanto eram beneficiados pelas tarifas aduaneiras: eles pagavam, em países islâmicos, 10% de direitos alfandegários, enquanto, salvo exceções, os infiéis pagavam 20%. A tais direitos aduaneiros, cobrados na entrada em território muçulmano, somavam-se inúmeras taxas locais de trânsito, de entrada ou saída das cidades, de entrepostos..., taxas que se multiplicaram com o desmembramento do mundo muçulmano.

Praticamente nada se sabe a respeito do movimento dos preços. Parece que até o século XI não houve crise econômica de vulto. A fim de evitar especulações em casos de escassez de gêneros, os governos costumavam fazer estoques de reservas que permitiam sua intervenção no mercado, essencialmente no tocante a produtos alimentícios (trigo, em primeiro lugar).

Ao longo de três séculos, foi esmagadora a superioridade econômica dos muçulmanos sobre os cristãos. Eles dominavam o comércio de trocas entre o mundo mediterrâneo e o do Oceano Índico; possuíam a melhor frota da época,

os portos mais ativos, os mercadores de mais iniciativa⁴³. A história de Simbad, o marujo, é apenas um episódio literário das *Mil e Uma Noites*...

Graças a eles, o mundo conheceu uma intensa atividade, com a chegada de novos produtos, desconhecidos no Ocidente: eles fizeram mais que os romanos. Desde o século X, com o exemplo dos árabes, Bizâncio reestruturou sua economia intensificando suas trocas com o mundo eslavo e com a Ásia Central; cidades italianas lançaram navios no Mediterrâneo e entraram no comércio marítimo, sobretudo a partir do momento em que os fatímidas se apoderaram da Ifríquia e mais tarde do Egito⁴⁴. Era o princípio, ainda tímido, da fortuna de Veneza.

Tomando por modelo os árabes da época abássida e, a partir do século XII, substituindo-os, os ocidentais reagiram contra este ascendente econômico muçulmano, contra esta outra forma de expansão que caminhava paralelamente com a expansão religiosa e política, contribuindo não só para a grandeza como para o prestígio do Islã durante este período da Idade Média.

40 [57]. Cf. Cahen, em Perroy, *Le Moyen Age*, p. 159.

41 [502]. Al-Muqaddasi, *Description de l'Occident Musulman*, trad. Pellat, pp. 28-9.

42 [419]. L. Massignon, "L'influence de l'Islam au Moyen Age sur la Formation des Banques Juives", *B.E.O.*, I, 1931; [387]. M. Fischel, "The Origin of Banking in Medieval Islam", *J.R.A.S.*, LIII, 1933.

43 [386]. G. Ferrand, *Relations de Voyages... Arabes... relatifs à l'Extrême-Orient*, t. I; [435]. J. Sauvaget, *Relation de la Chine et de l'Inde*.

44 [39]. A. R. Lewis, *Naval Power and Trade...*, pp. 206 e 208.

Capítulo 5

Aspectos da Expansão Intellectual e Artística

Dois fenômenos da expansão muçulmana ocupam lugar de destaque: a arabização de todos os países conquistados, com a subsequente criação de um certo espírito comum; o desenvolvimento de formas artísticas que tiveram como ponto de partida os primeiros edifícios construídos pelos muçulmanos para fins religiosos: as mesquitas.

A) LÍNGUA ÁRABE E EXPANSÃO INTELECTUAL

Quando Maomé pregava a revelação na Arábia, a língua árabe era praticamente desconhecida fora dos limites da península; as poucas tribos árabes que se estabeleceram ou que vagavam costeando o "limes" bizantino ou sassânida exerceram pouca influência intelectual ou mesmo lingüística. Quanto aos árabes radicados nas cidades da Palestina e da Síria, se é provável que falavam o árabe entre si, é quase certo que usavam o grego ou o aramaico, talvez o siríaco, com os outros habitantes. Por sua vez, a administração usava o grego na Síria, e o persa no Irã.

Na Arábia, a língua árabe permitia uma comunicação entre as tribos do Norte e as do Sul. Uma cidade como Meca, ponto de confluência de numerosas tribos, teve papel preponderante na instituição árabe como língua comum. É provável que as populações do Sul da Arábia falassem o árabe, mas nenhum documento ou texto em árabe chegou até nós. O momento em que adotaram o árabe importa bastante pouco: o que conta é que o adotaram, fazendo dele o idioma de todos os habitantes da península. Há muito tempo o árabe era falado pelas tribos do Norte. Elas o usavam especialmente naquela poesia pré-islâmica na qual se exprimiam os sentimentos, as paixões dos beduínos, e que constitui uma fonte de difícil exploração, mas única, sobre a

vida dos árabes antes do Islã. Embora os muçulmanos tenham chamado esta época de *djabiliya* ("paganismo", que muitas vezes foi traduzido por "ignorância"), porque o Corão ainda não havia sido revelado, convém não subestimá-la. Foi por causa da comunidade de língua que o Corão foi revelado em árabe¹.

Mais tarde, a expansão da língua árabe foi devida, sobretudo, ao fato de ser a língua da revelação, a única utilizada pelos muçulmanos em todas suas atividades religiosas. Com o aumento das conversões, o árabe passou a ser usado pelas populações novas: iranianas, turcas, berberes, visigóticas... Por outra, se nos primeiros tempos da conquista as línguas nativas continuaram sendo usadas paralelamente ao árabe como línguas da administração, aos poucos a islamização e a arabização provocaram a predominância e, em seguida, a utilização do árabe como língua única, da Espanha ao Korassan². Ao findar o século dos omíadas, o árabe tornou-se praticamente a língua oficial do mundo muçulmano, mesmo com a persistência, em algumas regiões, de idiomas e dialetos regionais que continuavam como línguas vulgares.

Deve-se ainda verificar que, de uma forma ou de outra, o uso do árabe foi "imposto", "oficial". Não se apresentava ainda como o veículo de uma genuína civilização muçulmana. Basta considerar a produção literária, jurídica ou religiosa da época omíada³: ela foi das mais reduzidas. O árabe não era o meio de expressão do mundo muçulmano em seu conjunto.

Ao contrário, com a dinastia abássida, houve uma verdadeira explosão de arabismo. Apesar do ingresso de iranianos na administração, o árabe era a língua de todos os funcionários do império. Este aspecto não se manifestou apenas no Oriente Próximo, mas igualmente na Ifríquia, onde os aglábidas, de origem oriental, assumiram o poder; no Magreb central e ocidental, onde os kharidjitas, em sua maioria originários da Arábia ou do Iraque, criaram seus principados; na Espanha, onde, depois da primeira invasão síria, o último dos omíadas veio reforçar as posições árabes. Todas as inscrições monumentais, fosse qual fosse o seu destino, eram escritas em árabe: decretos administrativos, inscrições de fundação, textos religiosos...

Houve ainda outro fato que acentuou esta pressão do árabe: foi nos primeiros cinquenta anos do califado abássida que foram criadas as escolas de interpretação jurídica; todos seus autores foram árabes. Em quatro dessas es-

colas, três foram criadas no Iraque. Logo reconhecidas e adotadas por todos os muçulmanos — menos os xiitas que, aliás, não contavam nessa época —, tiveram um vasto campo de aplicação que, também neste aspecto, se estendeu desde a Espanha ao Korassan. Vieram juntar-se à universalidade do Corão, reforçando as posições do árabe⁴.

É preciso também considerar a influência da corte de Bagdá e, em seguida, a das cortes de Córdoba e do Cairo. Todos os personagens importantes eram árabes ou arabizados, para quem os literatos, poetas, historiadores, filósofos... escreviam em árabe. Em fins do século VIII, o árabe se tornou verdadeiramente a língua de civilização do mundo muçulmano⁵. Seu sucesso foi reforçado pelo fato de um certo número de orientais cultos se instalar em Córdoba, a chamado dos califas al-Hakam II e Abd al-Rahman III: o filósofo Abu Ali al-Kali, o poeta de Bagdá al-Muhannad e principalmente o historiador Ahmed ibn Mohammed al-Razi⁶. Depois disso, a Espanha adquiriu uma personalidade mais marcada, sem de nenhum modo renunciar à língua árabe.

No Oriente muçulmano, tudo o que se pensava e criava no campo das letras, das ciências, da filosofia, se exprimia em árabe. Não havia então uma literatura iraniana, se bem que grande número de poetas, filósofos, historiadores e sábios fosse de origem iraniana. Todos eles escreviam em árabe. A renascença iraniana surgiu apenas com a criação das dinastias autônomas do Irã oriental, principalmente com a dinastia dos samânidas no início do século X; essa renascença se acentuou com o declínio do califado abássida e não obstante a presença turca no Irã.

Com maioria de razão, não havia literatura turca nesta época, pois os turcos que então viviam no mundo muçulmano não eram intelectuais. Ainda aqui, foi a partir do século XII, e sobretudo do XIII, que apareceu no Oriente uma literatura de expressão turca.

Esta expansão da língua árabe contou com um certo número de apoios, representados por civilizações preexistentes que, como a grega e helenística, já haviam sido assimiladas pelos povos do Oriente Próximo. Judeus, cristãos ortodoxos, siríacos, coptas haviam feito o revezamento dos gregos. No tempo dos abássidas, estes cristãos e judeus traduziram obras gregas para o árabe⁷. Este esforço permitiu dispor, em língua árabe, dos elementos essenciais de

1 [214], R. Blachère, *Histoire de la Littérature Arabe*, t. I; [229] M. Guidi, *Storia e Cultura degli Arabi fino Alla Morte de Maometto*.

2 [222], H. A. R. Gibb, *Arabic Literature, an Introduction*, cap. IV, e cap. V, pp. 48-51; [227], G. E. von Grunebaum, *Islam, Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*.

3 [249], G. Widengren, "The Early Prose Narrative in Arabic", *Acta Orient.* XXIII, 1959; [234], G. Nallino, *La Littérature Arabe des Origines à l'Époque de la Dynastie Omeyyade*, trad. fr. Ch. Pellat; [215], R. Blachère, "Regards sur la Littérature Narrative Arabe au Ier Siècle de l'Hégire", *Semitica*, 1956.

4 [231], G. Levi Della Vida, "Dominant Ideas in the Formation of Islamic Culture", *Crozer Quarterly*, XXI, 1944.

5 [214], R. Blachère, *Histoire de la Littérature Arabe*, t. I; [237], Ch. Pellat, *Langue et Littérature Arabes*, pp. 95 e ss.

6 [38], E. Lévi-Provençal, *Espagne Musulmane*, t. III, cap. XV, pp. 488-93.

7 [236], O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs*, caps. X-XIII, pp. 131-81; [246], R. Walzer, *Islamic Philosophy*, em *The History of Philosophy, East and West*, t. II.

todas as ciências exatas (Matemática, Química, Medicina, Astronomia) conhecidas nesta época, bem como da Filosofia e da Teologia... Constituíram-se bibliotecas em Bagdá, em Córdoba... A utilização do papel, conhecido através de contatos com os chineses na Ásia Central, a partir do fim do século VIII, facilitou a difusão das obras escritas pelos sábios e literatos árabes.

Aos poucos, a cultura árabe foi-se alastrando. Por intermédio da Espanha e da Itália, alguns filósofos do Ocidente cristão se interessaram pelas obras dos árabes. Graças a elas, a cultura grega foi reencontrada no Ocidente medieval⁸. Todavia, estes contatos e influências se produziram apenas de maneira bastante restrita. Pode-se dizer que a expansão da cultura árabe ficou então limitada ao domínio do mundo muçulmano.

B) ARTE E EXPANSÃO ARTÍSTICA

Jean Sauvaget proclamava não haver uma arte muçulmana, mas uma arte (ou artes) dos países islâmicos. Esta reflexão, em tom de dito espiritualoso, toca no cerne do problema.

Na origem dessa arte "muçulmana" há um ponto de vista prático: assegurar, onde quer que os muçulmanos se encontrassem, a possibilidade de fazerem em comum sua prece de sexta-feira, num edifício destinado para isto, a mesquita, *masdjid* (local de prostração), que depois passou a chamar-se *djami* (local de reunião da *djamaat*, comunidade)⁹. A primeira mesquita, a de Maomé, era simplesmente o pátio de sua casa em Medina. Ele bastava para seu ofício. Com os primeiros califas, foi preciso projetar edifícios de amplas dimensões, devido ao número sempre crescente de fiéis e à sua concentração em locais determinados, ou seja, nas grandes cidades. Já mostramos a relação existente, no mundo muçulmano, entre a mesquita e a cidade, tanto no plano social como econômico. No plano religioso, a noção muito acentuada de comunidade e a necessidade de prece em comum às sextas-feiras levaram à construção, nas cidades, de "grandes mesquitas", *djami* (por vezes chamadas de mesquitas-catedrais, pelos ocidentais, por comparação), dando-se o nome de *masdjid* mais aos edifícios de dimensões menores.

As primeiras mesquitas do mundo muçulmano foram as de Medina, Damasco e Jerusalém. Quanto à Grande Mesquita de Medina, é difícil reconhecer nela o traçado original, devido às várias modificações realizadas no decorrer dos séculos. Baseando-se em antigos textos árabes, Jean Sauvaget

tentou descobrir seus elementos mais autênticos, num livro que marcou época, com algumas conclusões passíveis de críticas¹⁰. Partindo do fato de que, em Damasco ou em Jerusalém, os árabes constataram que os principais edifícios destas cidades, igrejas ou palácios, eram construídos seguindo a planta das basílicas romanas, o autor pretendeu, a qualquer preço, redescobrir essa planta na mesquita de Medina (o que não ficou provado).

Primeiramente, os edifícios sirios foram os que mais influenciaram os árabes. A conquista lhes revelou a amplitude da igreja de São João Batista, em Damasco, e a de outras igrejas, em Jerusalém. Em Damasco, eles confiscaram algumas igrejas aos cristãos para transformá-las em mesquitas, o que não acarretava maiores problemas. Posteriormente, Walid I confiscou a igreja de São João Batista, que foi então radicalmente transformada: é a Mesquita dos Omiadas, que ainda hoje podemos ver em seu traçado original (o do início do século VIII), pois as modificações feitas desde então foram de pequena monta¹¹.

Em Jerusalém, os muçulmanos construíram desde os alicerces mesquitas segundo o modelo das de Damasco, como a Domo do Rochedo (*Qubbat al-Sakhra*), edifício sagrado de tipo peculiar, que foi constantemente remodelado. No Egito, a influência romano-bizantina provavelmente se fez sentir nos primeiros edifícios erguidos em Fostat; porém, da Fostat primitiva restaram apenas ruínas enterradas. Os arqueólogos estão trabalhando em sua escavação e estudo.

Em contrapartida, no Iraque, os muçulmanos começaram do nada. Com um clima propício, não acharam conveniente construir edifícios com materiais sólidos, aliás muito raros. Usaram essencialmente o tijolo cozido ou cru. As mesquitas de Kufa e Baçra eram recintos muito espaçosos, mais ou menos fechados. Nada restou destas construções primitivas. Mais tarde, no Irã, a arte sassânida poderia ter exercido certa influência na construção dos primeiros edifícios.

Um dos maiores problemas desta arte dos omíadas reside no fato de que, salvo uns poucos edifícios na Síria e na Palestina (às vezes arruinados), ela sofreu a ação do tempo, e também a das dinastias posteriores, que ou queriam pura e simplesmente destruir a obra de seus predecessores, ou pretendiam transformar os velhos edifícios. Haverá, pois, que recorrer aos arqueólogos para tentar reencontrar o que sobrou da época omíada¹²: alguns, que nem

8 [223], H. A. R. Gibb, "The Influence of Islamic Culture in Medieval Europe", *Bull. of the John Rylands Library*, XXXVIII, 1955; [233], A. Miel, *La Science Arabe et son Rôle dans l'Évolution Scientifique Mondiale*, pp. 217-32; [235], O'Leary, *Arabic thought and its Place in History*, pp. 105-22 e 226-42; [238], G. Quadri, *La Philosophie Arabe dans l'Europe Médiévale des Origines à Averroès*, I Parte, cap. I ao V, pp. 5-121.

9 [256], L. Golvin, *La Mosquée*.

10 [351], J. Sauvaget, *La Mosquée de Médine*.

11 [349], J. Sauvaget, "Esquisse d'une Histoire... de Damas", *R.E.I.* VIII, 1934.

12 Vide a respeito, além da obra genérica de K. A. C. Creswell, *Early Muslim Architecture* [250]: [11], *Encycl. de l'Islam*, art. "Architecture" (Creswell); [251], Creswell, *Muslim Architecture of Egypt*; [350], J. Sauvaget, "Remarques sur les Monuments Omeyyades, I: Châteaux de Syrie", *J. As.*, 1939; [352], D. Schlumberger, "Les Fouilles de Qasr el-Heir", *J. As.*, 1939; [352], D. Schlumberger, "Les Fouilles de Qasr el-Heir", *Syria*, XX, 1939.

sempre eram arqueólogos, como Jean Sauvaget, se empenharam nisso, especialmente na Síria, com um rigor e método tais que não fazem da Arqueologia uma ciência em si, mas uma ciência da História, integrada à História (fato lamentavelmente esquecido por muitos arqueólogos). Por outra, não poderíamos nos permitir deixar de lado as fontes narrativas, posto que muito posteriores.

A arqueologia muçulmana está ainda em sua fase inicial: não suscitou entusiasmo logo de pronto, como a arqueologia grega ou romana; ademais, levantou problemas de ordem religiosa e prática, pois nem sequer os muçulmanos viram com bons olhos o interesse de não-muçulmanos por seus edifícios religiosos. Enfim, em certos países, o acesso às mesquitas era proibido aos não-muçulmanos. Esta mentalidade é rara, aliás, mas é de esperar que os próprios muçulmanos se encarreguem do estudo de seus monumentos ou de seus vestígios.

Em geral, a arqueologia muçulmana concentrou-se no estudo de locais abandonados¹³ (Raqqada, Sabra-Mançuriya, na Ifríquia; Samarra, no Iraque; Madinat al-Zahra, na Espanha, por exemplo), em edifícios isolados (Mshatta, os castelos de Qasr al-Hayr) e em mesquitas mais ou menos bem conservadas. Por mais magros que sejam, os resultados obtidos são honrosos e permitiram, aqui e além, determinar elementos de originalidade ou influências. Apesar de tudo, ainda resta muito a fazer, por exemplo no Irã, onde quase nada foi feito no terreno da Arqueologia propriamente dita: contentaram-se em estudar os monumentos intatos, em sua maioria posteriores ao século XIII.

Noutra área, na África do Norte, além dos trabalhos e estudos de George Marçais, apóstolo da arqueologia e da arte muçulmanas da região, podemos mencionar os trabalhos recentes de L. Golvin, em Achir e na Qala dos benihammad, que proporcionaram um melhor conhecimento da época dos ziridas¹⁴, os de A. Lézine, em Kairuan e Mahdiya, que atualizaram dados demasiado tradicionais, para não dizer errôneos, a respeito da Grande Mesquita de Kairuan e da mesquita fatimida de Mahdiya¹⁵.

Não se poderia separar da arqueologia a epigrafia, ciência magistralmente iniciada por Max Van Berchem¹⁶, mas na qual teve poucos continuadores (J.

Sauvaget, G. Wiet)¹⁷. Além do interesse diretamente histórico para a datação de monumentos, a epigrafia facultou o estudo de diferentes tipos de escrita e sua evolução, da decoração, da evolução de fórmulas religiosas, das eulogias*, das titulações de soberanos, vizires ou outros personagens de destaque. Muitas destas inscrições são também decretos administrativos que eram gravados em locais frequentados. Como a arqueologia, ela não pode ser isolada dos dados históricos e requer comprovações. No plano artístico, dá margem a comparações entre as várias regiões do Islã, pois seu uso foi generalizado. Deste ponto de vista, ela constitui um elemento importante na busca de traços originais, característicos de um país ou de uma época.

Assim, chega-se ao problema da arte dos países muçulmanos: será que existem pontos comuns — além do fato de se tratar de mesquitas — entre as grandes mesquitas de Córdoba, de Kairuan, de Ibn Tulun, no Cairo, dos Omíadas em Damasco ou de Samarra? Antes é preciso verificar a existência de determinado estilo de monumento, adaptado a uma função específica, a oração, que é feita na direção de Meca (*qibla*), direção indicada em cada mesquita por um pequeno nicho, o *mibrab*. Prevaleceu a idéia de que os fiéis, no maior número possível, deveriam concentrar-se em frente ao muro da *qibla*. Dai o seu desenvolvimento no sentido do comprimento, e o aspecto geral dessas grandes mesquitas, ao invés das igrejas cristãs: a largura é nitidamente maior que o comprimento. Outro aspecto comum: a multiplicidade das colunas na sala da prece, devido ao fato de, enquanto a cúpula não era utilizada, se recorrer às colunas para sustentar o teto desta ampla sala. Enfim, há o grande pátio, geralmente circundado por um pórtico com colunas, na maioria das grandes mesquitas desta época.

E nos detalhes arquitetônicos e decorativos que as diferenças se fazem notar: a conformação dos arcos, os capitéis decorados ou não, a monocromia ou policromia das pedras, a utilização de uma decoração floral ou linear (os "árabescos") nos portais, a elegância ou a aparência atarracada das formas. Aqui sobressaem as diferenças inerentes a cada região¹⁸. A Grande Mesquita de Córdoba é diferente da de Ibn Tulun. A este respeito, poder-se-ia desenvolver amplamente o tema das influências locais, que também se fazem notar em outros edifícios além das mesquitas: nos palácios, residências principescas, banhos públicos, hospitais, escolas... Alguns historiadores da arte dos países

13 Além das obras e dos artigos citados na nota precedente, poderá consultar-se: [257], L. Hautecoeur e G. Wiet, *Les Mosquées du Caire*; [402], E. Herfeld, *Erster Vorläufiger Bericht über die Ausgrabung von Samarra*; [403], E. Herfeld, *Geschichte der Stadt Samarra*; [434], F. Sarre, *Die Kleinfunde von Samarra*; [472], P. Ravaisse, *La Topographie du Caire des Fatimides*; M. S. Zbiss, "Mahdia et Sabra Mansouriya", *J. As.* CCXLIV, 1956/1; M. Solignac, "Installations Hydrauliques de Kairouan et des Steppes Tunisiennes du VII^e au XI^e Siècle", *A.I.E.O. Alger*, X-XI, 1952-1953. Para a arte do Ocidente muçulmano em geral: [261], G. Marçais, *L'Architecture Musulmane d'Occident*.

14 [483], L. Golvin, *Le Maghreb Central à l'Époque des Zirides*.

15 [300], A. Lézine, *Mahdiya, Recherches d'Archéologie Islamique*.

16 [2], M. Van Berchem, *Corpus Inscriptionum Arabicarum*.

17 Estes dois orientistas e E. Combe iniciaram a publicação do *Répertoire Chronologique d'Épigraphie Arabe* (R.C.E.A.), do qual foram editados 16 volumes (até 746-1360). V. também [66], J. Sourdel-Thomine, "Quelques Étapes et Perspectives de l'Épigraphie Arabe", *St. Isl.*, XVII, 1962.

* Discursos encomiásticos, ou orações fúnebres em louvor de altas personagens. (Rev.)

18 Comparar a este respeito os documentos reunidos, notadamente, nos livros de K. A. C. Creswell, G. Marçais, Hautecoeur e Wiet, bem como nos de A. U. Pope, *A Survey of Persian Art* [266], H. Terrasse, *L'Art Hispano-mauresque des Origines du XIII^e Siècle* [267], e H. Terrasse, *Islam d'Espagne* [504].

islâmicos o disseram antes de nós: contudo, é preciso repetir que ainda não se escreveu uma verdadeira história da arte dos países muçulmanos.

Esta arte surge com diferenças de um país a outro. Nem por isso deixa de ser o produto e o reflexo da expansão árabe e muçulmana. Tanto em Córdova como em Bagdá, os árabes foram os iniciadores das construções religiosas ou utilitárias. Existiu uma "arte muçulmana".

CONCLUSÃO

Quando, pelos meados do século XI, o mundo muçulmano começa a ser controlado pelos turcos ou berberes, uma nova fase se inicia em sua história: os doravante a iniciativa seria dos povos não-árabes, que não eram, por isso, muçulmanos menos sinceros e entusiastas do que os próprios árabes.

Quando se considera a expansão muçulmana em seu conjunto, ao longo destes três séculos, nota-se que o movimento de conquista iniciado após a morte de Maomé, e que durou até meados do século VIII, teve a finalidade de submeter ao Islã territórios em poder dos infiéis, e não a de islamizar seus habitantes. A conversão não foi, como nos estados cristãos do Ocidente, o objetivo essencial dessa conquista. Cumpre ver nisto, muito provavelmente, a consequência da identificação Islã-arabismo que fazia dos árabes os únicos detentores da fé revelada por Maomé. A preeminência desta fé, a única verdadeira, devia manifestar-se pela submissão dos não-muçulmanos. A expansão era territorial e política, não "religiosa", no sentido de que não havia intenção de proselitismo por parte dos conquistadores. A religião muçulmana, em seu início e fora da Arábia, não teve apóstolos, missionários ou propagandistas como o cristianismo que, em suas origens, não dispunha de força armada, manifestando-se pela palavra, pela pregação e pelo exemplo individual.

Os árabes lançaram-se muito cedo em combates, convictos de que Alá lhes daria a vitória, porque não poderia ser de outro modo. Não admitiram de bom grado que os vencidos pudessem participar da glória dos muçulmanos e principalmente dos benefícios trazidos pelas vitórias. Onde a pronta hierarquização da sociedade mediante a qual se esforçavam, durante o máximo tempo possível, por manter os não-árabes e não-muçulmanos em condições de inferioridade.

Provavelmente não se tratava de uma atitude de menosprezo, mas do orgulho de pertencer a um povo eleito por Deus e vitorioso, aliado a uma grande tolerância para com os inferiores, que não tinham o privilégio de ser árabes e muçulmanos.

No entanto, algumas conversões foram acontecendo e aumentando aceleradamente, não pela vontade dos conquistadores, mas pela dos conquis-

tados, que procuravam entrar numa sociedade triunfante. Já mencionamos as dificuldades que tiveram os *mawali* em obter o reconhecimento como muçulmanos de plenos direitos. Desde o instante em que foram admitidos quase sem reservas, isto é, a partir do califado abássida, pode-se dizer que houve expansão religiosa. Da Espanha à Transoxiana, os muçulmanos tornaram-se majoritários nos territórios por eles ocupados. Este movimento de conversão não cessou, ao menos no Leste, onde os turcos recém-chegados aderiram ao Islã conferindo-lhe um novo espírito de luta, a exemplo do que fizeram os almorávidas no Magreb.

A partir da época em que se produziu esta expansão religiosa, a língua árabe tornou-se o veículo da religião, bem como o de uma civilização nova e original. Esta civilização muçulmana manifestou-se apenas sob os primeiros abássidas, pois estava condicionada à integração dos convertidos na sociedade islâmica. Esta integração foi total. Por conseguinte, não se pode falar de civilização árabe, ou iraniana, ou visigótica, mas de civilização muçulmana ou, parafraseando Jean Sauvaget, de civilização dos países muçulmanos.

Mais do que pela conquista militar, foi por sua civilização que o mundo muçulmano prestou sua contribuição ao progresso da humanidade. Seus filósofos, sábios, médicos, mercadores serviram de intermediários entre os mundos antigo e bizantino e o mundo cristão medieval. Permitiram a este último beneficiar-se com a expansão intelectual que foi a dos muçulmanos ao longo de três séculos, e que prosseguiu por muito mais tempo que a expansão territorial.

Enquanto o Ocidente cristão estava à procura de seu destino em meio às invasões dos bárbaros, o mundo muçulmano, por sua vez, burilava numa fusão feliz de elementos compostos uma sociedade viva, turbulenta, variada em seus aspectos e manifestações. Fosse andaluza ou iraquiana, berbere ou iraniana, árabe ou turca, ela constituiu a sociedade muçulmana medieval.

ÍNDICE REMISSIVO¹

- ABADIDAS. 173.
 ABASSIDAS. 31, 34, 45-48, 89, 94, 95, 116, 117, 119-145, 146, 147, 149, 152, 153-155, 157, 161, 163, 186, 191, 193, 194, 195, 197, 198, 201, 203, 207, 209, 244, 245, 252.
 AL-ABBAS. 30, 38, 39, 69, 71, 117, 127.
Abd al-Jalil (R. P.), 185.
 ABD AL-AZIZ (califa omíada), 38.
 ABD AL-AZIZ, Ibn Muça, 30.
 ABD AL-JABBAR. 41.
 ABD AL-KABA, 61.
 ABD AL-MALIK. 29, 41, 100, 102, 103, 104, 105, 109, 110, 111, 114, 116, 173, 194, 196, 199, 216, 230.
 ABD AL-MALIK IBN ABI AMIR, 35, 173.
 ABD MANA. 38.
 ABD MANAF. 37.
 ABD AL-MOTTALIB, 37, 56, 58.
 ABD AL-OALIK. 38.
 ABD AL-RAHMAN, 34, 41.
 ABD AL-RAHMAN, I, 41, 155, 156, 160, 161.
 ABD AL-RAHMAN II, 34, 41, 157.
 ABD AL-RAHMAN III, 34, 41, 157, 212, 245.
 ABD AL-RAHMAN IV, 35, 41.
 ABD AL-RAHMAN V, 35, 41.
 ABD AL-RAHMAN IBN ABD ALLAH, 30.
 ABD AL-RAHMAN IBN MOAWIYA. 30, 117.
 ABD AL-RAHMAN IBN ROSTEM, 35.
 ABD SHAMS, 37, 38, 56, 61.
 ABDALLAH (Pai de Maomé), 37, 57.
 ABDALLAH (emir omíada da Espanha), 34, 41, 157.
 ABDALLAH IBN AMIR. 87.
 ABDALLAH IBN MAÇUD. 91.
 ABDALLAH IBN SAD. 107.
 ABDALLAH IBN ZUBAYR, 29, 101, 102, 103.
 ABDAN, 149.
 ABISSÍNIA, 27, 62, 84, 90.
 ABRAÃO. 55, 66, 69, 72.
 ABRAHA, 27, 50, 58.
 ABU L-ABBAS AL-SAFFAH, 31.
 ABU ABDALLAH, 35, 150, 163.
 ABU AL-AÇ, 38.
 ABU L-ALA AL-MAARRI, 34, 152.
 ABU ALI AL-KALI, 245.
 ABU AMIR MOHAMMED IBN ABI AMIR, 161.
 ABU AMIR, 161.
 ABU BEKR. 28, 46, 60, 62, 63, 71, 73, 77, 78, 79, 81, 82, 89, 92, 142, 191, 193, 196.
 ABU DAWUD. 183.
 ABU DHULAF (mesquita), 32.
 ABU L-FARADJ AL-ISFAHANI, 139, 154.

¹ Os nomes de lugares e de pessoas aparecem em versal versalete, os nomes de autores em *italico*; os nomes técnicos em caracteres em redondo.

ABU HANIFA. 31, 124, 140, 187, 209.
 ABU LAHAB. 63.
 ABU L-MISK KAFUR. 40.
 ABU MUÇA. 94.
 ABU MUSLIM. 31, 117, 123, 124.
 abu muslimiya, 123.
 ABU NUWAS. 31, 138, 139.
 ABU OBAYDA. 71, 82.
 ABU L-QASIM AL-QAIM, Vd. AL-QAIM.
 ABU L-QASIM UNUDJUR. 40.
 ABU SAID AL-DJANNABI. 149.
 ABU SAID AL-ROSTAMI. 210.
 ABU SOFYAN. 38, 67, 68, 69.
 ABU TAHIR. 32.
 ABU TALIB. 27, 37, 58, 62, 63.
 ABU L-WAFA. 137.
 ABU YAZID. 36, 151, 196, 211.
 ASHIR. 248.
 adab, 139.
 ADÃO. 55.
 adil, 129.
 AJNADAYN. 28, 82.
 adjund, 111.
 ADNAN. 51, 52.
 ADUD AL-DAWLA. 33, 154.
 AFFAN. 38.
 AFGANISTÃO. 106, 143, 168.
 AFONSO VIDO CASTELA. 35, 168.
 ÁFRICA. 114, 131, 141, 224.
 ÁFRICA o NORTE. 29, 34-36, 91, 103,
 104, 110, 123, 125, 150, 151, 157, 161,
 163, 167, 171, 173, 188, 202, 210, 221,
 224, 235, 248.
 AFTASIDAS. 35, 173.
 AFTEKIN. 33.
 AGAR. 55.
 AGHLABIDAS. 35, 36, 150, 151, 211, 233,
 234, 244.
 agoránomos. 202.
 ahdath, 220.
 al-ahkam al-sultaniya, 197.
 AHMED. 40.
 AHMED IBN ABI SHUDJA. 33.
 AHMED IBN BUWAYH. 153.
 AHMED IBN HANBAL. 32, 140, 186, 188.
 AHMED IBN MOHAMMED AL-RAZI. 245.
 AHMED IBN TULUN. 32, 40, 144.
 AKHTAL. 114.
 ALA. 52, 55, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 71, 72,
 73, 85, 87, 165, 185, 208, 251.
 alamin, 59.

ALEDO. 35.
 ALEPO. 33, 34, 152, 154, 167, 171, 218,
 219, 236.
 ALEXANDRIA. 28, 83, 153, 225.
 Algeciras. 173.
 ALI. 28, 29, 37, 38, 58, 59, 71, 87, 89, 91,
 92, 93, 98, 100, 101, 117, 143, 146, 182,
 192, 193, 196.
 ALI (emir hamdânidas), 154.
 ALI (califa ikhshidida), 40.
 ALI AL-HADI. 42.
 ALI IBN MOHAMMED AL-AL-AWI. 142.
 ALI AL-RIDA. 42, 125.
 ALI ZAYN AL-ABIDIN. 42.
 ALIDAS. 29, 31, 32, 184, 194, 195.
 alim. Vd. ulama.
 ALMANÇOR (califa abássida), 39, 123, 124,
 128, 160.
 ALMANÇOR (califa fatimida), 31, 36, 42,
 196.
 ALMANÇOR BILLAH. 197.
 ALMANÇOR IBN BOLOGGIN. 36.
 ALMERIA. 173.
 ALMORAVIDAS. 36, 48, 168, 173, 252.
 ALP ARSLAN. 34.
 ALPES. 161.
 ALPTEKIN. 33.
 AMALFI. 153, 225.
 AMANO. 105.
 ançar, 86, 111, 113.
 amil, 72, 85, 88, 110.
 amin, 238.
 AL-AMIN. 31, 40.
 AMINA. 58.
 amur, 88, 110, 157.
 amir al-muminin, 99, 160, 192.
 amir al-umara, 153.
 amr, 94, 181.
 AMR IBN AL-AÇ. 28, 29, 69, 79, 83, 92,
 93.
 ANATOLIA. 104.
 ançar, 65, 71, 89.
 AL-ANDALUZ Vd. ESPANHA.
 ANDALUZIA. 132, 157, 165, 173, 236.
 ANTIOQUIA. 33, 168.
 AQABA. 63.
 AQUILA. 108.
 AL-AQSA. 29, 31, 116.
 ARÁBIA. 27, 46, 49, 50, 51, 53, 54, 63, 68,
 70, 74, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 86, 87, 93,

99, 103, 110, 115, 155, 188, 206, 207,
 243, 244, 251.
 arabismo, 87, 88, 99, 188, 244, 251.
 ARAFA. 70.
 ARGÉLIA. 123, 150, 161.
 arif, 238.
 ARISTÓTELES. 125.
 ARMÉNIA. 31, 32, 83, 91, 110, 116, 130,
 131, 154, 216.
 ARMORIUM. 30.
 asabiya, 212.
 ASAD. 78.
 AL-ASHARI. 32, 186.
 ashraf, 210.
 ashura, 65.
 ÁSIA CENTRAL. 47, 104, 107, 114, 129,
 131, 168, 241, 246.
 ÁSIA MENOR. 29, 30, 80, 83, 104, 106,
 110.
 ASTÚRIAS. 155, 157, 163.
 AL-ASWAD. 78.
 ATLÂNTICO. 36, 47, 104, 107, 108, 115,
 223, 235.
 AURELIANO (imperador). 27.
 AJRÉS. 107, 171.
 autopraktoi, 215.
 AVICENA. 33, 136.
 AVINHÃO. 30.
 AWZ. 54, 63.
 AL-AWZAI. 187.
 aya, 72.
 AYDHAB. 225.
 AYSHA. 28, 29, 71, 90, 92, 93.
 ayyarun, 220.
 AYYUB AL-ANÇARI. 105.
 azariqa, 103.
 AL-AZHAR (mesquita), 33, 152.
 AZERBAIDJÃO. 126.
 AL-AZIZ (califa fatimida), 33, 42.
 BABAK. 31, 126.
 BABILÓNIA. 28, 81.
 BAÇRA. 28, 31, 81, 86, 92, 93, 101, 103,
 115, 124, 130, 136, 138, 140, 142, 153,
 218, 236, 247.
 BADAJOZ. 173.
 BADIS IBN ALMANÇOR. 36.
 BADR. 27, 66.
 BADR AL-DJAMALI. 34, 171.
 BAGDA. 31, 32, 33, 34, 47, 122, 123, 125,
 126, 128, 130, 132, 133, 134, 136, 138,
 139, 140, 142, 143, 144, 150, 152, 153,

154, 157, 160, 163, 169, 188, 213, 218,
 219, 220, 224, 229, 238, 239, 245, 246,
 250.
 AL-BAGHDADI. 192.
 BAHIRA. 58.
 BAKBAK. 32.
 AL-BAKRI. 234.
 baladis, 156.
 BANU FURAT. 153.
 BANU HANIFA. 70.
 BANU HASHIM. 56, 62, 63.
 BANU HILAL. 33, 36, 172, 221.
 BANU NADHIR. 28, 54, 63, 67.
 BANU QAYNOQA. 28, 63, 67.
 BANU QORAYZA. 28, 54, 63, 68.
 BANU SULAYM. 172.
 BANU TAMIM. 78.
 BARCELONA. 34, 157.
 BAREM. 50, 78, 80, 103, 149.
 barid, 128.
 BARMÉKIDAS. 31, 123, 125.
 AL-BASASIRI. 34, 169.
 basileu, 163.
 BASILIO II. 33, 168.
 "batalha dos mastros", 91.
 batiniya, 147.
 AL-BATTANI. 137.
 baya, 69, 99, 194, 196.
 BAYEZID I. 106.
 bayt al-hikma, 136.
 bayt al-mal, 85, 200.
 bazergan, 236.
 Becker, 214, 215.
 BEDUÍNAS. TRIBOS BEDUÍNAS. 47, 51,
 53, 55, 56, 68-70, 77, 79, 86, 87, 91, 99,
 109, 136, 138, 172, 193, 206, 207, 209,
 217, 223, 243.
 BEJA. 234.
 BEKR (tribo), 80, 91.
 BELUCHISTÃO. 107, 225.
 BENI HAMMAD. 36, 171, 248.
 BERBERES. 48, 150, 152, 155, 156, 160,
 167, 173, 203, 211, 244, 251.
 BERBÉRIA. 116.
 Berchem (Max Van), 248.
 BILAL. 61.
 AL-BIRUNI. 33, 137, 169.
 BISKRA. 108.
 BIZACENA. 107.
 BIZÂNCIO. 29, 51, 70, 80, 81, 91, 224,
 225, 241.

BIZANTINOS, 27, 28, 29, 32, 33, 34, 46, 50, 54, 68, 79, 154, 160, 167, 239, 252.
 BOLOGGIN IBN ZIRI, 36.
 BUGIA, 36, 173.
 BUKHARA, 30, 106, 107, 124.
 AL-BUKHARI, 32, 140, 183.
 BUYIDAS, 33, 147, 154, 169, 195, 230.
 CAABA, 55, 66, 69.
 CABÍLIA (PEQUENA), 150.
 cadaqat, 72.
 Caetani, 214.
 Caben (Claude), 56, 134, 177, 200, 237.
 çahib al-shorta, 198.
 çahib al-suq, 238.
 CAIRO, 33, 36, 122, 152, 163, 170, 171, 218, 219, 236, 245, 249.
 çalat, 62.
 CALCEDÓNIA, 105.
 Canard (M.), 105, 146.
 CAPADÓCIA, 28, 30.
 CARCASSONA, 30.
 Carlos Magno, 34, 124, 156.
 çarraç, 237.
 CARTAGO, 28, 29, 108.
 CASTELA, 168.
 CAXEMIRA, 168.
 CEILÃO, 131.
 CESAREIA, 82.
 CEUTA, 160.
 CHATT AL-ARAB, 81.
 CHINA, 131, 132, 255, 239.
 CHINESES, 31, 168.
 CHIPRE, 28, 33, 91, 130.
 CIDADES SANTAS, 31, 152.
 CILÍCIA, 104.
 CIRCASSIANOS, 163.
 CIRENAICA, 28, 29, 83, 107.
 CIRO (patriarca), 83.
 CIZICO, 105.
 comes, 214.
 CONSTANCE (basileu), 105.
 CONSTANTINA, 171.
 CONSTANTINO IV, 105.
 CONSTANTINOPLA, 29, 30, 80, 83, 104, 105, 106, 112, 152, 160.
 CORÃO, 46, 56, 59, 60, 61, 66, 71, 72, 74, 75, 76, 84, 85, 90, 92, 93, 110, 116, 125, 136, 138, 140, 143, 147, 150, 164, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 197, 200, 205, 206, 212, 216, 228, 244, 245.

CÓRDOVA, 30, 34, 108, 151, 155, 156, 160, 161, 163, 165, 173, 214, 219, 233, 236, 239, 245, 246, 249, 250.
 CÔSROE, 51, 215.
 CÔSROE II, 80.
 CRETA, 33, 106, 130, 132, 163.
 CRISTANDADE, 162, 173, 252.
 CRISTIANISMO, CRISTÃOS, 32, 34, 54, 62, 67, 68, 70, 72, 74, 78, 82, 83, 105, 109, 110, 125, 133, 140, 152, 155, 160, 161, 163, 167, 170, 173, 189, 199, 208, 212, 213, 214, 217, 220, 224, 229, 239, 240, 245, 251.
 CRUZADAS, 133, 171.
 CTESIFONTE, 28, 70, 80, 81.
 dai, duat, 148.
 DAMASCENA, 109.
 DAMASCO, 28, 30, 33, 34, 46, 82, 99, 102, 109, 110, 116, 122, 155, 163, 171, 187, 194, 198, 218, 219, 229, 246, 247, 249.
 DANDAQAN, 33.
 dar al-Islam, 197.
 DATHINA, 82.
 dawa, 143.
 Denet (C.), 214.
 dhimma, 208, 209, 212.
 dhimmi, 73, 74, 84, 85, 112, 114, 170, 208, 212-217.
 dhul-nunidas, 173.
 DHU NUWAS, 27, 50, 54.
 DIGÊNIS AKRITAS, 154.
 dihgani, 88.
 din al-haqq, 72.
 dinars, 110, 132.
 dirhems, 110, 132, 215, 216.
 diwan, 85, 88, 128, 199, 200.
 diwan al-dar, 199.
 diwan al-djays, 85, 109, 238.
 diya, 53.
 DIZBIRI, 170.
 DJABARITAS, 185.
 DJAFAR AL-SADIQ, 42, 147.
 DJAFARI (palácio), 32.
 AL-DJAHIZ, 32, 139, 213, 217, 236.
 djahiliya, 244.
 DJALULA, 81.
 djamaat, 246.
 djami, 217, 246.
 djar, 56.
 DJAYSH (emir tulúnida), 40.
 DJAWDHAR (ministro), 152, 196, 197.

DJAWHAR (general), 36, 151, 152.
 DJEDDA, 55.
 djerib, 215.
 DJEZIRE, 32, 33, 101, 104, 110.
 djihad, 72, 143.
 djin, 59.
 djizya, 74, 84, 85, 87, 88, 112, 209, 212, 214, 215, 216.
 djund, 87, 211.
 DJURADJIMA, 105.
 DOMO DO ROCHEDO, 29, 247.
 drusos, 33, 170.
 DUMAT AL-DJANDAL, 68.
 DVIN, 28.
 EDESSA, 82, 114.
 EDHROH, 29, 70, 98, 102, 145, 192.
 EGITO, 28, 29, 32, 33, 34, 35, 36, 50, 54, 55, 69, 70, 80, 83, 84, 86, 87, 88, 92, 93, 94, 102, 105, 107, 110, 115, 117, 123, 125, 126, 131, 133, 142, 144, 149, 150, 151, 152, 153, 163, 167, 169, 171, 172, 173, 183, 188, 195, 200, 210, 215, 216, 225, 229, 231, 232, 234, 241, 247.
 emirado de Córdoba, 156-157.
 emphyteusis, 111.
 ERIVAN, 83.
 ESCLAVÔNIOS, 161.
 escravos, 53, 67, 74, 114, 132, 142, 149, 152, 160, 163, 195, 208, 213, 230.
 escravos pretos, Vd. ZENDI
 ESLAVOS, 173, 203.
 ESMIRNA, 29.
 ESPANHA, 30, 31, 34, 36, 104, 108, 116, 117, 125, 132, 136, 138, 145, 155-162, 163, 164, 165, 167, 168, 173, 188, 199, 200, 202, 203, 207, 211, 214, 221, 224, 233, 234, 235, 236, 239, 244, 245, 246, 248, 252.
 ETIOPES, 50, 51.
 ETIÓPIA, 50, 51.
 EUROPA, 225, 237.
 FADAK, 28, 50, 68, 84.
 AL-FADL IBN YAHYA.
 AL-FARABI, 33, 136, 154.
 FARS, 103.
 FATIMA, 37, 38, 100, 142, 143, 146.
 FATIMIDAS, 33, 35, 47, 48, 143, 146, 148, 150-153, 155, 160, 161, 163, 165, 168, 169, 171, 191, 192, 193, 195, 196, 198, 200, 211, 225, 231, 233, 241.
 Fattal (A.), 213.

fay, 85, 216.
 FERGHANA, 30, 106.
 FERNANDO I DE CASTELA, 35.
 FEZ, 35, 151, 218.
 fiqh, 140, 181, 187.
 FIRDAWSI, 33, 169.
 fitna, 66.
 fityan, 220, 237.
 "fogo grego", 106.
 FOSTAT, 28, 32, 36, 83, 86, 92, 110, 144, 218, 247.
 FRANÇA, 162.
 FRANCOS, 34, 157.
 FRAXINETUM, 161.
 FRIGIA, 28, 30.
 fuqaha, 140, 162.
 futuwwa, 237.
 GABÊS, 132, 172, 235.
 GAFSA, 132.
 GALIA, 109.
 Gardet (L.), 194.
 GASSAN, GASSÂNIDAS, 27, 54.
 Gaudefroy-Demombynes (M.), 129.
 Gautier (E.F.), 108.
 Geniza, 236, 238.
 GERONA, 34.
 GHAILAN AL-DIMASHQI, 185.
 GHATAFAN, 78.
 Ghazi (M. F.), 220.
 GHAZNA, 33, 168, 169.
 GHAZNAVIDAS, 168, 169.
 ghulat, 147.
 GHUTA (de Damasco), 134, 184.
 GIBRALTAR, 30.
 Goitein (S.D.), 229, 236.
 Goldziher (Ignace), 184.
 GOLFO PÉRSICO, 47, 50, 78, 131, 219, 225.
 Golvin (L.), 248.
 GRANADA, 35, 173.
 GREGÓRIO (patriarca), 107.
 Grohmann, 214.
 Grunbaum (G.E. von), 195, 208.
 habus, 232-233.
 AL-HADI, 31, 39, 124.
 hadith, 56, 71, 72, 106, 140, 181, 183, 187, 188.
 hadjdj, 70.
 AL-HADJDJADJ, 29, 100, 103, 107, 111, 113, 115, 117, 199, 215.
 hadjib, 34, 157, 161, 163, 199, 231.
 HADRAMAUTE, 50, 78, 103, 116.

HAFS IBN OMAR IBN HAFSUN, 34.
 hakam, 200, 201.
 AL-HAKAM I (emir omiada da Espanha), 34, 38, 41, 157, 161.
 AL-HAKAM II (califa omiada da Espanha), 34, 41, 161, 203, 245.
 AL-HAKIM (califa fatimida), 33, 42, 152, 169, 170.
 halif, 56.
 AL-HALLADJ, 32, 140, 153.
 HAMADHANI, 140.
 HAMDAN QARMAT, 149.
 HAMDANIDAS, 32, 152, 154, 167.
Hamidoullah (Mohammed), 55, 68.
 HAMMAD, 36.
 HAMMADIDAS, 36, 171, 172, 173.
 HAMMUDIDAS, 35, 173.
 hanbalismo, hanbalitas, 136, 153, 188, 238.
 hanefismo, hanefitas, 136, 188, 228.
 haram, 55.
 HARB, 38.
 HARIRI, 140.
 HARRAN, 30.
 HARUN (emir tulúnida), 40.
 HARUN AL-RASHID, 31, 39, 124, 125, 128, 130, 150.
 AL-HASA (ou AL-ASHA), 149.
 HASHIM, 37, 38, 56, 117.
 HASSAN, 29, 37, 42, 143.
 HASSAN (emir hamdánida de Mossul), 153.
 AL-HASSAN AL-HASKARI, 42.
 HASSAN IBN NOMAN, 29.
 HASSAN IBN ZAYD, 142.
 HASSAN KALÉ, 33.
 HAWAZIN DE TAIK, 69.
 HEDJAZ, 28, 29, 33, 49, 51, 67, 69, 70, 94, 102, 103, 110, 116, 188, 217.
 hégira (hidjra), 27, 58, 63, 70, 71, 75, 76, 112, 182, 229.
 HELIÓPOLIS, 83.
 HERÁCLIO (basileu), 54, 70, 80, 82, 83, 109.
 hilm, 100.
 HIMARITAS, 50.
 HIRA, 27, 28, 54, 81.
 hisba, 198, 202, 218, 238.
 HISHAM 198, 202, 218, 238.
 Hisham (califa omiada), 30, 34, 38, 102, 112, 117, 129, 185.
 HISHAM I (emir omiada da Espanha), 41, 116, 157.
 HISHAM II (califa omiada da Espanha), 34, 41, 161.
 HISHAM III, (califa omiada da Espanha), 35, 41.
 hiyal, 133, 228.
 HOBAL, 55.
 AL-HODAYBIYYA, 28, 69.
 HODNA, 171.
 HOMS, 70, 82, 109.
 HUDIDAS, 35, 173.
 hudjudjat, 196, 197.
 hukm, 181.
 hulul, 147.
 HUSSEIN, 29, 37, 42, 101, 126, 143, 147.
 IAMBO, 51.
 IATRI, 27, 50, 54, 63, 64, 65.
 IBADITAS, 103, 123, 151.
 IBN ABI AMIR, ALMANÇOR, 34, 161, 162, 173, 203, 211.
 IBN ABI L-AWDJA, 124.
 IBN AL-FURAT, 32.
 IBN HAFSUN, 160.
 IBN HANBAL (imã). Vd. AHMED IBN HANBAL.
 IBN HANI, 152.
 IBN HAWQAL, 152, 234.
 IBN HAZM, 35, 211.
 IBN HISHAM, 56, 138.
 IBN ISHAQ, 56, 61.
 IBN KHALBUN, 108, 172.
 IBN MADJA, 183.
 IBN AL-MUQAFFA, 31, 124.
 IBN QOTAYBA, 138.
 IBN QUDAMA, 230.
 IBN ROSTEM, 151.
 IBN SARDJUN, 114, 194.
 IBN SINA (AVICENA), 33, 136.
 IBN TULUN. Vd. AHMED IBN TULUN.
 IBN TULUN (mesquita), 32, 249.
 IBN UTHAL, 109.
 IBN YASIN, 36.
 IBN ZOHR (AVENZOAR), 137.
 IBRAHIM (califa omiada), 30, 38.
 IBRAHIM (pretendente abássida), 117.
 IBRAHIM AL-AGHLAB, 31, 35, 150.
 IBRAHIM AL-MAWSILI, 139.
 idjma, 99, 187, 188, 197.
 iditihad, 187.
 IDRIS IBN ABDALLAH, 151.

IDRIS II, 35, 151.
 IDRISIDA (reino), 35, 124.
 IEMEN, 32, 50, 51, 54, 55, 57, 78, 103, 110, 116, 142, 150, 163.
 Iiriquia, 30, 31, 32, 33, 35, 36, 86, 91, 107, 108, 123, 124, 132, 150, 151, 152, 155, 160, 161, 163, 165, 171, 173, 196, 199, 200, 211, 233, 234, 235, 241, 244, 248.
 iqhar, 230.
 ihtisab, 238.
 ikhshid, 144.
 IKHSHIDIDAS, 33, 40, 152.
 Ikhwān al-Safa, 150.
 IKRIMA, 78.
 ilm, 140.
 ilman, 59.
 imā (oração), 72, 102.
 imā (orador), 37, 122, 123, 127, 142, 145, 147, 148, 192, 196, 197.
 imā al-muntazar, 147.
 imammato, 103.
 imamitas, 147.
 iman, 72, 181.
 IMRU L-QAYS, 27.
 INDIA, 33, 107, 131, 168, 223, 224, 225, 239.
 INDO, 104, 107.
 INSULÍNDIA, 225.
 iqta, 135, 153, 203, 220, 229-232, 235.
 IRÁ, 33, 88, 106, 109, 110, 117, 131, 142, 143, 144, 154, 165, 169, 183, 220, 231, 236, 243, 245, 247, 248.
 IRAQUE, 28, 29, 30, 31, 32, 81, 85, 86, 87, 88, 91, 93, 94, 100, 101, 102, 103, 109, 110, 113, 115, 116, 122, 130, 134, 135, 141, 142, 149, 154, 165, 169, 171, 188, 199, 207, 231, 234, 244, 245, 247, 248.
 IRENE (imperatriz de Bizâncio), 31, 124.
 islā, islamismo, 5, 6, 46, 47, 48, 49, 53, 58, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 70, 72, 73, 74, 77, 78, 79, 80, 83, 87, 88, 89, 94, 98, 104, 107, 108, 109, 114, 116, 117, 119, 127, 135, 136, 138, 140, 141, 145, 161, 162, 163, 168, 169, 173, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 189, 191, 192, 193, 194, 197, 206, 207, 208, 211, 212, 217, 220, 224, 225, 228, 232, 237, 240, 241, 244, 249, 251, 252.
 ISMAEL (filho de Abraão), 51, 55, 72.
 ISMAEL (imã xiita), 42, 147.
 ismaelismo, ismaelitas, 146, 147, 148, 150, 171, 237, 238.
 ISMAIL IBN BULBUL, 153.
 isnad, 183.
 ISPAHAN, 169.
 istighlal, 231.
 istihsan, 187, 188.
 istislah, 187, 188.
 ITALIA, 136, 161, 168, 246.
 Ivanow (W.), 146.
 IYHAD IBN GHANEM, 83.
 jacobitas, 81.
 JARBA, 70.
 Jerusalém, 28, 29, 31, 62, 65, 66, 70, 80, 94, 114, 116, 246, 247.
 JESUS, 59, 69, 72.
 JORDANIA, 94.
 Judaísmo, judeus, 27, 32, 50, 54, 62, 65, 66, 67, 68, 72, 82, 84, 114, 115, 133, 156, 160, 170, 208, 213, 217, 220, 224, 229, 240, 245.
 jugum, 215.
 JUSTINIANO II (basileu), 105.
 KADIDJA, 27, 58, 59, 63.
 kafir, 60, 62.
 KAFUR, 33, 210.
 kahin, 60.
 KAHINA, 30, 108.
 KAIRUAN, 29, 30, 35, 86, 107, 110, 123, 150, 152, 160, 211, 218, 248, 249.
 kalam, 126, 185.
 KALB (tribo), 170.
 KALBITAS, 168.
 KALBIDAS ou IEMENITAS, 102.
 AL-KANDI, 136.
 kapnikon, 215.
 AL KARKH, 124.
 KASHGAR, 30.
 KAYBAR, 28, 50, 54, 67, 68, 74, 84.
 AL-KAZIMAYN, 124.
 kephaleion (ou kephalition), 215.
 KERBELA, 29, 101, 126, 147.
 KHALID AL-BARMAKI, 128.
 KHALID IBN AL-AÇ, 61.
 KHALID IBN WALID, 28, 69, 78, 79, 81, 82.
 KHALID AL-QAÇRI, 116.
 khalifa (califa), 71, 195.
 khan, 219, 236, 238.
 khandaq, 28, 67.

kharadj, 85, 87, 112, 209, 214, 215, 216, 220, 230, 231.
 kharadj muqasama, 216.
 kharadj muqataa (ou qanun), 211.
 kharadj wazifa, 216.
 kharidjismo, kharidjitas, 29, 98, 100, 101, 102, 103, 123, 125, 142, 145, 150, 151, 164, 181, 182, 184, 186, 188, 189, 191, 193, 199, 211, 244.
 KHARISMA, 81.
 KHAZRADJ, 54, 63, 67.
 khizanat al-mal, 200.
 khorigia, 216.
 KHOSRAW I ANUSHIRWAN. Vd. CÔSROE.
 khotba, 126, 157, 169.
 KHOZAA, 55, 56, 69.
 KHUMARAWAYH, 40, 144.
 Khwarezm, 33, 106.
 AL-KHWAREZMI, 137.
 Kinda (reino), 27.
 AL-KINDI, 139.
 KIRMAN, 103.
 KISAY, 138.
 kitab al-Aghani, 105, 139.
 kitab al-Uyun, 106.
 KORASSAN, 29, 30, 31, 32, 33, 81, 106, 117, 123, 124, 125, 126, 129, 142, 143, 155, 169, 215, 244, 245.
 KOSAYIA, 107, 108.
 KOTAMA, 150, 163, 165.
 KUFA, 28, 29, 30, 32, 81, 83, 86, 90, 92, 93, 94, 101, 103, 110, 115, 116, 138, 140, 187, 218, 247.
 KURDISTÃO, 154.
 KUSISTAN, 103.
 kuttab, 116, 218.
 LAKMIDAS, 27, 28, 54, 80.
 Lammens (Henri), 98.
 LANGUEDOC, 31.
 Laoust (Henri), 164, 182, 185, 188.
 AL-LAT, 52, 55.
 LEÃO (provincia de), 34, 163.
 LEÃO (o Isauriano), 106.
 Lei de Talião, 53.
 LEVANTE, 132.
 Lévi-Provençal (E.), 160, 161, 200, 211, 221, 233, 236, 239.
 Lewis (Bernard), 146, 149, 206, 225, 237.
 Lézine (A.), 248.

LIBANO, 135, 170.
 LICIA, 91.
 Lombard (M.), 218, 225.
 LOMBARDIA, 161.
 LUIS O PIEDOSO, 34.
 MAADITAS, 52.
 MAÇUD (de Ghazna), 33.
 MAÇUDI, 139.
 MADAIN, 70.
 MADAIN SALIH, 50.
 madhhab, 136, 187.
 MADINAT FAS, 151.
 MADINAT AL-NABI, 64.
 MADINAT AL-SALAM, 123.
 MADINAT AL-ZAHRA, 161.
 MADINAT AL-ZAHRA, 34, 160, 162, 218, 248.
 MAGREB, 30, 31, 36, 108, 125, 132, 138, 151, 163, 165, 171, 172, 210, 211, 234, 235, 244, 252.
 mahdi, 147, 150, 151, 165, 170.
 AL-MAHDI (califa abássida), 31, 39, 124, 125.
 AL-MAHDI. Vd. OBAYDL. ALLAH
 MAHDIYA, 35, 152, 218, 248.
 MAHMUD DE GAZNA (MAHMUD IBN SUBUKTEKIN), 33, 155.
 MAIN (reino), 50.
 malá, 56.
 MALAGA, 35, 173.
 malequitas, 150, 151, 209.
 malik, 95, 157.
 MALIK IBN ANAS, 31, 187.
 mamelucos (escravos brancos), 141.
 MAMUD IBN SUBUKTEKIN. Vd. MAHMUD DE GHAZNA, 168.
 AL-MAMUN (califa abássida), 31, 39, 125, 126, 128, 136, 186, 203.
 MANAT, 52, 55.
 MANTZIKERT, 34.
 MAOMÉ, 5, 27, 28, 37, 38, 45, 46, 48, 49, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 55, 66-79, 84, 87, 89, 90, 91, 92, 95, 180, 184, 191, 193, 195, 200, 206, 217, 239, 243, 246, 251.
 maqamat, 139.
 MAQNA, 70.
 MAQRIZI, 170.
 MAR Báltico, 131.
 Mar EGEU (ilhas), 106.

MAR VERMELHO, 49, 50, 55, 70, 225, 228.
 "Marca da Espanha", 157.
 Marçais (Georges), 248.
 Marçais (William), 108, 217.
 MARDAITAS, 29, 105.
 MARDJ RAHIT, 29.
 MARIB, 50, 51.
 MARONITAS, 105, 135.
 MARRAQUEXE, 36, 218.
 MARROCOS, 36, 123, 125, 151, 160, 161, 168, 173, 203, 240.
 MARTEL (Charles), 30.
 MARWAN I (califa omíada), 29, 38, 100, 102.
 MARWAN II, 30, 38, 116, 117.
 masjid, 64, 217, 246.
 MASLAMA, 30, 106.
 Massignon (Louis), 133, 181, 237.
 MAURÍCIO (basileu), 54.
 MAURITÂNIA, 173.
 mawla (plural mawali), 53, 56, 114, 207, 208, 209-212, 252.
 mawali, 74, 88, 89, 101, 103, 111, 112, 113, 114, 117, 119, 125, 129, 165, 186, 189, 207.
 Al-Mawardi, 197, 200, 201, 202.
 mawat, 111.
 MAYSUN, 114.
 mazalim, 201, 202.
 Masdeísmo, 189.
 MECA, 27, 28, 32, 51, 55, 56, 57, 58, 61, 70, 73, 78, 87, 90, 92, 93, 99, 102, 103, 116, 149, 150, 170, 184, 193, 206, 223, 228, 243, 249.
 MEDINA, 27, 28, 29, 31, 58, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 77, 78, 84, 90, 91, 92, 93, 99, 101, 102, 103, 116, 184, 187, 206, 217, 223, 246, 247.
 MEDITERRÂNEO, 47, 91, 106, 130, 132, 151, 153, 155, 163, 219, 224, 228, 234, 235, 241.
 MEHMED II, 105.
 MELITENA, 104.
 melquitas, 81.
 MERIDA, 30, 156, 214.
 MESOPOTÂMIA, 28, 31, 53, 54, 55, 80, 81, 82, 110.
 MESSINA, 35.
 Mihna, 186.
 mihrab, 249.

MILA, 171.
 minbar, 217.
 MIRDÁSIDAS, 170, 171.
 MITIDJA, 172.
 MOAWIYA I (califa omíada), 28, 29, 38, 46, 79, 87, 91, 92, 93, 95, 98, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 109, 110, 114, 182, 184, 188, 192, 193, 194, 196.
 MOAWIYA II, 29, 38, 100, 102.
 mobedan-mobed, 201.
 moçárabe, 156, 214.
 MOHAMMED (califa omíada), 38.
 MOHAMMED (califa abássida), 39.
 MOHAMMED (califa omíada da Espanha), 41.
 MOHAMMED I (emir aghlávida), 35.
 MOHAMMED I (emir omíada da Espanha), 34, 41.
 MOHAMMED II (califa omíada da Espanha), 35, 41.
 MOHAMMED III (califa omíada da Espanha), 35, 41.
 MOHAMMED AL-BAQIR, 42.
 MOHAMMED AL-DARAZI, 170.
 MOHAMMED AL-DJAWAD, 42.
 MOHAMMED AL-HABIB, 150.
 MOHAMMED IBN ALI, 117.
 MOHAMMED IBN AL-HANAFTYA, 102, 117.
 MOHAMMED IBN AL-QASIM, 107.
 MOHAMMED IBN RAIQ, 153.
 MOHAMMED IBN TUGHDJ, 144.
 MOHAMMED AL-IKSHID, 40.
 MOHAMMED AL-MUNTAZAR (imã xiíta), 42.
 MOISÉS, 63, 72.
 AL-MOIZZ (califa fatimida), 36, 42, 152, 165, 172, 196, 197.
 MOIZZ AL-DAWLA, 154.
 AL-MOIZZ IBN BADIS, 36.
 MONASTIR, 150.
 MONGÓIS, 168.
 monofisistas, 54, 70, 81, 82, 83, 105.
 monotelismo, 105.
 Montgomery Watt (W.), 52, 60, 61, 62, 74.
 MOSSUL, 32, 83, 110, 153.
 motazilismo, motazilitas, 31, 32, 125, 126, 141, 185, 186, 188, 213.
 MOZDALIFA, 70.
 MSHATTA, 30, 116, 248.

muahidum, 156.
 mubaya, 196.
 MUÇA IBN DJAFAR, 147.
 MUÇA IBN NOÇAYR, 108.
 MUÇA AL KAZIM, 42.
 muhadjirun, 65, 89.
 AL-MUHANNAD, 245.
 AL-MUHTADI (califa abássida), 32, 153.
 muhtasib, 133, 198, 202, 218, 238.
 MUKHTAR, 101, 102.
 AL-MUKTAFI (califa abássida), 32, 39.
 MULTAN, 107.
 muluk al-tawaif (reyes de taifas), 35, 173, 194, 214.
 MULUYA, 172.
 mumin, 63.
 al-muminin, 151.
 munafiqun, 65.
 AL-MUNDHIR (emir omiada da Espanha), 34, 41.
 AL-MUNTACIR (califa abássida), 32, 39.
 AL-MUQANNA, 31, 124.
 muqataa, 230.
 muqta, 231.
 AL-MUQTADIR (califa abássida), 32, 39.
 MÚRCIA, 34.
 musulima, 156, 211.
 MUSAYLIMA, 78.
 MUSLIM, 30, 140.
 muslim, 63, 72, 183.
 AL-MUSTAIN (califa abássida), 32, 39.
 AL-MUSTAKFI, 32, 39.
 AL-MUSTANCIR (califa fatimida), 33, 34, 36, 42, 171, 234.
 mustarib, 156.
 MUTA, 28, 69.
 AL-MUTACIM (califa abássida), 31, 39, 126, 186.
 AL-MUPADID, 39.
 AL-MUTAMID, 32, 39.
 AL-MUTANABBI, 33, 139, 152, 154.
 AL-MUTAWAKKIL, 32, 39, 41, 126, 127, 141, 186, 213.
 AL-MUTAZZ, 32, 39, 153.
 AL-MUTHADI, 39.
 MUTHANNA IBN AL-HARITH, 82.
 AL-MUTI, 32, 39.
 AL-MUTTAQI, 32, 39.
 AL-MUWAFFAK, 39.
 muwallad (un), 156, 211, 214.

NABATEUS, 27.
 NAÇIR AL-DAWLÁ, 33.
 NAÇR IBN SAYYR, 215.
 nadjadat, 103.
 NAHRAWAN, 29, 94, 102.
 nahyi, 59.
 NAJIRA, 50, 54, 70.
 NAKHLA, 27, 66.
 naqus, 212.
 NARBONA, 30, 31.
 AL-NASAI, 183.
 NEFUD, 50.
 NEGEDE, 50, 51.
 NEHAVEND, 81.
 nestoriano (cristianismo), 54.
 NICEFORO FOCAS, 31, 33, 36, 154.
 NILO, 30.
 NISHAPUR, 33.
 nisaristas, 52.
 NORMANDOS, 34, 168, 173.
 OBAYD ALLAH IBN ZIYAD, 101.
 OBAYD ALLAH, AL-MAHDI (califa fatimida), 35, 41, 42, 150, 151, 196.
 OBOLLAH, 131, 142.
 OCEANO INDICO, 50, 130, 153, 224, 225, 228, 235, 240.
 OGHUZ, 169.
 OHOD (monte), 28, 67.
 OKKAZ, 51, 55.
 OMÁ, 50, 78, 103, 123.
 OMAR IBN AL-KHATTAB, 28, 46, 62, 71, 73, 77, 79, 81, 82, 84, 85, 89, 92, 93, 191, 193, 196, 212, 213, 216, 230.
 OMAR IBN HAFSUN, 34.
 OMAR II (OMAR IBN ABD AL-AZIZ), 30, 95, 100, 106, 112, 113, 114, 185, 213, 215.
 OMEYYA, 37, 38, 56, 87, 90.
 OMIADAS, 29-31, 46, 48, 87, 89, 90, 91, 95, 102, 117, 119, 147, 151, 155-162, 163, 184, 185, 191, 193, 194, 196, 198, 199, 200, 207, 209, 213, 219, 244, 247.
 OQBA IBN NAFI, 29, 107, 108.
 ORDONHO, 34.
 OTÁO I, 161.
 OTMAN IBN AFFAN, 27, 38, 60, 61, 72, 84, 86, 87, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 185, 193, 196.
 OTMAN IBN MAZUN, 62.
 OTMAN IBN TALHA, 69.

OTMAR, 28.
 OTOMANOS, 169, 193, 195, 237.
 OZZA, 52, 55.
 PALERMO, 35.
 PALESTINA, 28, 30, 31, 51, 53, 54, 55, 70, 81, 82, 105, 110, 113, 149, 243, 247.
 PALMIRA (reino de), 27.
 PAMPLONA, 157.
 Pellat (Cb.), 236.
 PELUSA (FARAMA), 28, 83.
 PENDJAB, 33, 107, 168.
 PEPINO O BREVE, 31.
 PERGAMO, 30.
 PERSAS, PERSIA, 28, 29, 33, 51, 53, 80, 81, 91, 115, 225.
 Pirenne (Henri), 91, 225.
 PISA, 153.
 Planhol (X. de), 236.
 POITIERS, 30, 109.
 "Povos do Livro", 208.
 PROVENÇA, 161.
 qabail, 210.
 qaçac, 201.
 qacida, 139.
 qadar, 72, 184.
 qadaritas, 184, 185, 188.
 qadi, 110, 129, 154, 170, 200, 202, 214, 219.
 qadil l-qodat, 201.
 AL-QADIR, 33, 39.
 QADISIYYA, 28, 81.
 AL-QAHIR, 32, 39.
 QAHTAN, 51, 52.
 AL-QAID IBN HAMMAD, 36.
 AL-QAIM (califa abássida), 33, 39.
 AL-QAIM, 36, 42, 196.
 QALA DOS BENI HAMMAD, 36, 171, 173, 248.
 qanun. Vd. kharadj muqataa.
 QARMATAS, 32, 143, 146, 148-150, 152, 164, 171, 234.
 QASR AL-HAYR, 30, 116, 248.
 QASR AL-SHARQI, 30.
 QASTAL, 16.
 QATABAN, 50.
 qatia, 87, 111, 230.
 QATR AL-NADA, 40.
 qaysariya, 219, 236, 237.
 QAYSITAS, 100, 102.
 qibla, 249.

qiyas, 187, 188, 197.
 QOBA, 63.
 QORAN, 60.
 QORAYSH, QORAYSHITAS, 37, 38, 55, 56, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 90, 92, 102, 143, 192, 195, 197, 209, 210.
 QOSAYY, 37, 55.
 QUBBAT AL-SAKHRA, 29, 116, 247.
 QUÇAYR AMRA, 116.
 QUTAYBA IBN MUSLIM, 30, 106.
 RACHEMITAS, 91.
 AL-RADI, 32, 39, 153.
 rakja, 147.
 AL-RAHMAN, 62, 68.
 ramadã, 72.
 RAMIRO II de Leão, 34.
 RAMLEH, 82.
 RAQQADA, 35, 150, 151, 218, 248.
 rashidun, 89, 193.
 ray, 187, 188, 201.
 AL-RAZI, 137.
 reaya, 87.
 reyes de taifas. Vd. muluk al-tawaif.
 riba, 74, 228.
 ribats, 150.
 ridda, 77.
 ROBERTO I GUISCARD, 168.
 RODANO, 161.
 RODERICO, 108.
 RODES, 28, 29, 106.
 Rodinson (Maxime), 52, 61, 64, 228.
 RODRIGO DIAZ (Cid Campeador), 35.
 ROLANDO, 34.
 RONCESVALLES, 34, 156.
 ROSTEMIDAS, 35, 124, 234.
 RUB AL-KHALI, 50.
 SAARA, 132, 151, 234, 235.
 SABA, 27, 50.
 Sabeus, 84, 136.
 SABORIOS, 105.
 SABRA MANÇURIYA, 152, 218, 248.
 SAD IBN MOADHI, 68.
 SADJDJA, 78.
 SAFÁRIDAS, 32, 143, 168, 210.
 AL-SAFFAH, 39, 117, 123.
 SAGRAJAS AL-ZALLAQA, 35.

SAHABI, 187.
SAHEL, 233.
sakaliba (escravônios), 160.
samânidas, 32, 147, 168, 210, 245.
SAMARCANDA, 30, 106, 107, 124.
SAMARRA, 31, 32, 126, 218, 248, 249.
AL-SAMH, 30.
sanhadja (berberes sedentários), 151, 171.
SANTIAGO DE COMPOSTELA, 34, 161.
SANTO SEPULCRO (igreja do), 170.
SARAGOÇA, 30, 34, 35, 156, 173.
SARRACENOS, 51.
SASSÂNIDAS, 45, 54, 70, 79, 80, 81, 83, 144, 201, 210, 211, 247.
Sauvaget (J.), 6, 177, 179, 236, 246, 248, 249, 252.
sawâif, 104.
SAYF AL-DAWLA, 33, 139, 154.
sayyid, 53, 67, 71, 73, 193.
SAYYD BATTAL GHAZI, 154.
Schacht (J.), 200, 201, 202.
SEISTAN, 143.
SELDJUCIDAS, 33, 34, 168, 169, 171, 195, 237.
SELDJUK, 169.
SERGIOS (patricio), 82.
SEVILHA, 30, 34, 156, 173, 214.
SFAX, 150.
shabibiya, 103.
AL-SHAFFI, 31, 140, 188.
shahadah, 72.
Shahnamé, 169.
shahanshab, 154.
shakk, 240.
sharia, 127, 129, 181, 201, 202.
sharif (plural shorfa), 210.
SHAYBAN, 40.
shmis, 136.
shura, 89, 98, 99, 198.
shuub, 210.
shuubiya, 188, 210.
SIBAWAYH, 138.
SICICIA, 30, 35, 91, 106, 130, 132, 150, 151, 162, 167, 168, 173.
SIDJILMASA, 36, 123, 132, 151, 235, 240.
SUFFIN, 28, 93.
sigaya, 57.
SIMANCAS, 34.
SIND, 30, 32, 107.
sira, 71, 138.
SIRACUSA, 35.

SIRAF, 131.
SIRIA, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 54, 55, 57, 58, 66, 68, 70, 78, 81, 82, 83, 84, 87, 88, 91, 93, 94, 99, 102, 104, 105, 106, 109, 110, 111, 113, 115, 116, 130, 131, 132, 144, 149, 152, 154, 163, 165, 167, 169, 170, 171, 183, 184, 188, 194, 199, 200, 207, 213, 217, 223, 225, 229, 231, 234, 243, 247, 248.
sofriya, 103.
softadja, 240.
SOGDIANA, 106.
SÖBÜKTEKIN, 33.
SUDÃO, 151.
suf, sufismo, 140.
SUFETULA (SBEÛTLA), 107.
SULAYMAN (califa omíada), 30, 41, 100, 106.
SULAYMAN IBN AL-AKAM, 35, 38.
sultão, 154, 195.
SUMIAFA, 50.
suna, 71, 140, 181, 182, 183, 184, 187, 188, 189, 191, 197.
sunismo, sunitas, 141, 143, 145, 147, 148, 154, 155, 160, 161, 164, 193.
suq, 219, 224, 236, 237.
suq al-çagha, 237.
SUS, 29.
SUSA, 35, 150.
AL-TABARI, 32, 138, 153, 183, 215.
TABARISTÃO, 33, 142, 216.
TABUK, 50, 70.
tadjir, 236.
TAHERT, 35, 36, 123, 151, 171, 234, 235.
TAHIR, 126, 143.
TAHIRIDAS, 32.
AL-TAI, 33, 39.
TAIFA, 51, 63, 69.
TALAS, 31.
taldjia, 209.
TALHA, 28, 87, 92, 93.
TALHA IBN OBYAD ALLAH, 61.
TAMIM IBN AL-MOIZZ, 36.
tanasukh, 147.
TANGER, 29, 34, 108.
tanzil, 59.
TAORMINA, 35.
taqlid, 181.
TARIQ IBN ZIYAD, 108.
TARSUS, 104.

TARSUS, 126.
taslim, 181.
taswigh, 230.
TAURO, 83, 104.
tauwabin, 101.
TAYMA, 68.
TAYY, 170.
tazakkii, 60.
TEODORO (sacelário), 82.
TEOFANO (cronista), 105, 106.
THABIT IBN QORRA, 137.
THAQIF, 63, 69.
TIGRE, 94.
TIHAMA, 49.
tiraz, 133, 239.
AL-TIRMIDHI, 183.
tishri, 65.
TLEMÇEN, 123, 151.
TOCARISTÃO, 32, 33, 106.
TOGHRUL BEG, 33, 34, 169.
TOLEDO, 30, 35, 108, 156, 168, 173, 214.
TOULUSE, 30.
TRANSJORDÂNIA, 70, 82.
TRANSOXIANA, 32, 106, 116, 125, 143, 252.
TRIPOLI, 107, 123, 171.
TRIPOLITÂNIA, 108, 123.
TUGHDJ, 40.
TUGHIBIDAS, 173.
TULAYHA, 78.
TULUNIDAS, 200.
tuma, 230.
TUNIS, 35.
TUNISIA, 91, 123, 150, 172, 225.
TURCOS, 48, 106, 129, 144, 145, 153, 155, 165, 168, 169, 171, 203, 210, 230, 237, 244, 245, 251, 252.
TURQUESTÃO, 31, 115, 132, 142.
TÜZÜN, 32, 33.
Tyan (Emile), 193.
TZIMISKES (João), 154.
ulama, 110, 129, 140, 196.
umma, 65, 66, 73, 74, 206.
ushr, 73, 111, 112.
VALÊNCIA, 35.
VENEZA, 153, 160, 225, 241.
VERDUN, 160.
VIRGEM MARIA, 59, 69.
VISIGODOS, 30, 156, 233, 234.

vizir, 128, 145, 163, 195, 198, 199, 204, 232, 249.
VOLUBILIS, 35.
WADI LAGOS, 30.
wahhabismo, 188.
wali, 85.
WALID I, 30, 38, 100, 103, 104, 105, 114, 116, 194, 247.
WALID II, 30, 38.
WALID IBN OQBA, 87.
waqf (plural awqaf), 201, 232, 233.
waqfiya, 233.
WASH IBN ATA, 185.
WASIT, 30, 142, 153.
AL-WATHIQ, 31, 39, 186.
Wellhausen (Julius), 98, 179, 214.
Wiet (G.), 249.
wizara tanfid, 199.
wufud, 99.
xiismo, xiitas, 100, 101, 102, 103, 113, 116, 117, 123, 125, 126, 143, 145, 146, 151, 152, 154, 155, 160, 161, 164, 165, 169, 170, 171, 182, 184, 186, 189, 191, 192, 193, 195, 199, 207, 238, 245.
YAHYA IBN AL-HUSSEN AL-HADI, 142.
YAHYA IBN KALID AL-BARMAKI, 31.
YAQUB IBN KILLIS, 153.
YAQUB AL-SAFFAR, 32.
YAQUBI, 32, 233.
YARMUK, 28, 82.
YATRI, 27, 63, 64, 65.
YAZDADJIRD III, 80, 81, 91.
YAZID I, 29, 38, 99, 101, 102, 109, 114.
YAZID II, 30, 38, 100, 185.
YAZID III, 30, 38.
AL-YAZURI, 172.
YEMANA, 103.
YOHANNA DE AYL (João d'Eilath), 70.
YUSSUF IBN TASHFIN, 35, 36.
ZAB (Grande), 30, 117.
AL-ZAHIR, 33, 42, 170.
zahirismo, 188.
AL-ZAHRAWI, 137.
zakat, 72, 73, 85.
AL-ZALLAQA Vd. SAGRAJAS
SAITUNA (mesquita), 35.
ZAYD IBN THABIT, 42, 60, 72, 90.
zaydismo, zayditas, 142, 143.
ZEMZEM, 55, 57.

ZENATA (berberes nômades), 36, 151, 160,
171, 172.
ZENDJ, 32, 135, 141, 142, 148, 149, 164,
234.
ZIKRAWAYH, 149.
zindiq, 31, 124.
ZIRIDAS, 35, 36, 171, 173, 200, 248.

ZIRYAB, 157.
ZIYAD IBN ABIHI, 99, 101, 103, 115,
199.
ZIYADAT ALLAH I (emir aghlábida), 35.
ZIYADAT ALLAH III, 35.
ZOROASTRO (adeptos de), 84, 208.
ZUBAYR, 28, 87, 92, 93.



Este livro foi impresso
(com filmes fornecidos pela Editora)
na Gráfica Editora Bisordi Ltda.,
à Rua Santa Clara, 54 (Brás),
São Paulo.

